UNIVERSITE DES SCIENCES HUMAINES DE STRASBOURG

FACULTE DE THEOLOGIE CATHOLIQUE

L E L I B E R G R A D U U M

(LIVRE DES MONTEES)

Tome II.

Introduction, Commentaire,

Bibliographie et Index Analytique

Thèse pour le Doctorat ès Sciences Religieuses

(Troisième Cycle)

présentée par

Yousif MIRKIS

STRASBOURG

1979

INTRODUCTION

A - L'ETAT DE LA RECHERCHE

Beaucoup de mystères entourent encore ce "monument" (1) : unique dans son genre, dont l'auteur, la date, l'origine, le caractère même font encore l'objet de beaucoup d'hésitations.

Depuis la publication, en 1926, par Michael KMOSKO du LIBER GRADUUM dans la Patrologie Syriaque (III), on constate avec surprise qu'aucune étude approfondie n'en a jamais été faite, qu' "il n'a pas trouvé l'attention qu'il mérite" (2), et ceci, malgré le prestige qu'il semble avoir eu dans l'Histoire de l'Eglise Syriaque, comme le montre l'avant propos qui a été conservé avec le texte (col 1-9). Avec les Démonstrations d'Aphraat (3), il est vraisemblablement l'un des plus importants ouvrages anciens, consacrés exclusivement à la vie spirituelle, qui nous soit parvenu.

Les facteurs qui causèrent ce manque sont de deux ordre. D'abord des raisons internes : Le Liber Graduum ne peut pas être comparé à la littérature syriaque du IVe et du Ve siècles, il représente un caractère isolé, par rapport à Aphraat et à Ephrem. Et jusqu'à une date récente, le débat est resté ouvert pour savoir si le Liber Graduum appartient ou non au groupe des Messaliens comme certains de ses traits le suggèrent clairement. M. KMOSKO a été le premier à le tenir pour messalien, et il a été suivi par I. HAUSHERR (4) et Von A. RUCKER (5). Et il a fallu attendre 1954 (puis 1958) pour que A. VOOBUS (6) conteste cette attribution, allant jusqu'à nier toute influence messalienne

...

sur le Liber Graduum. Dans la même lancée, J. MEYENDORFF a aussi essayé de sauver les Homélies macariennes et encore plus fortement Grégoire de Nysse dans son De Instituto Christiano des influences messaliennes et par conséquent, hérétiques (7). Nous ne pensons pas qu'il soit nécessaire ici de réouvrir le dossier du Messalianisme, nous renvoyons à toutes les études faites sur ce sujet (8). A. GUILLAUMONT a toujours eu du messalianisme du Liber Graduum une position équilibrée, il ne pense pas qu'il soit messalien, mais que le L. G. a des positions qui peuvent conduire au messalianisme.

A. VOOBUS explique les raisons qui ont conduit M. KMOSKO à cette conclusion : "Quand le savant éditeur, le Professeur M. KMOSKO, était en train de préparer ce texte pour être publié, d'autres découvertes importantes ameutaient le monde des savants. L. VILLECOURT a trouvé que certains passages des "Homélies spirituelles", conservées sous le nom de Macarius, s'accordent avec des phrases citées par Timothée de Constantinople et Jean le Damascène ; pourtant de ces observations, il a conclu que tous ces textes qui se trouvent sous le nom de Macarius doivent être d'origine messalienne. Cette découverte et d'autres encore ont déclenché un vif intérêt pour une nouvelle approche, et ont créé le sentiment que l'Asceticon des Messaliens, perdu depuis longtemps et dont le nom nous était connu par les actes du Synode d'Ephèse, a été enfin exhumé. Il va de soi que la période de préparation de notre texte est en rapport avec cette période d'euphorie. Ces courants nouveaux avec tout ce qui germait encore, pouvait difficilement laisser froid un savant qui travaillait sur une oeuvre ascétique inconnue et d'un auteur anonyme. Ce n'est donc pas surprenant que KMOSKO ait commencé à voir des liens positifs entre le Liber Graduum et le mouvement messalien. Il a cru que le milieu suggéré par ce document signalait une étape primitive du développement du mouvement messalien". (9)

...

D'un autre côté, après l'édition du Liber Graduum, d'importantes découvertes ont été faites sur la pensée religieuse des premiers siècles. Rappelons celles de la Mer Morte et les codex de Nag Hammadi, et nous sommes encore loin d'en avoir déchiffré les secrets. En outre, les milieux gnostiques, mandéens et manichéens n'étaient pas aussi étudiés qu'ils le sont de nos jours.

Notre orientation dans cette étude n'a été guidée par aucune des théories que nous venons de citer. Nous n'avons suivi aucune opinion, ni soutenu l'une contre les autres. Le travail gigantesque de M. KMOSKO qui lui a pris plus de vingt ans ne saurait être minimisé et nous ne sommes pas en mesure de recommencer son travail, ni de construire une autre théorie. Notre but était, en réalité, de comprendre le Liber Graduum de l'intérieur. Nous avons consacré la première partie de notre étude à la recherche des bibliographies ; ensuite, nous avons établi un fichier complet de chaque mot de l'ouvrage en recopiant le contexte de la phrase pour chacun de ces mots. Car faute de nouvelles découvertes directes concernant le Liber Graduum, il nous a semblé nécessaire de partir du texte même et de le comparer avec les textes que M. KMOSKO ne pouvaient avoir. Ainsi notre attention a surtout été portée en premier lieu sur la littérature copte de Nag Hammadi, sur les Lettres d'Antoine, dont A. LOUF vient d'établir l'authenticité (10), sur les Pères Cappadociens et Alexandrins et enfin sur les Pères Syriens.

Car le problème du Liber Graduum ne se situe pas seulement à l'intérieur des écrivains syriens, mais tous ceux qui s'intéressent aux premiers siècles de notre ère peuvent en tirer profit. Les citations par exemple représentent un intérêt considérable pour les exégètes, J. JEREMIAS le dit expressément : "Le LIBER GRADUUM contient un grand nombre d'agrapha qui ont encore besoin d'une investigation et d'une analyse détaillée (...). Pour ce

...

faire, il faudrait une étude complète de toutes les paroles canoniques et extracanoniques du LIBER GRADUUM" (11). Nous avons signalé certaines de ces agrapha dans notre commentaire, mais ce travail ne nous permettait pas de les approfondir.

Le Liber Graduum présente aussi un intérêt capital pour ceux qui étudient le Judéo-Christianisme, ce mouvement si étendu et par conséquent, si difficile à définir. Les églises syriaques sont toutes emprunts d'éléments judéo- chrétiens, ceci est lié incontestablement à l'histoire et à l'isolement géographique de ces églises. Leur évolution marque un adoucissement clair dans les exigences pronées par les premiers siècles. Bien situer le Liber Graduum dans cette évolution est d'une importance capitale pour comprendre l'histoire des églises syriaques et de la pensée religieuse du Proche-Orient. (12). G. QUISPEL a bien raison de noter (13) que l'image actuelle que nous avons de l'Eglise Syriaque primitive est bien différente de celle que nous avions avant, quand on pensait que d'un côté, il y avait l'Eglise catholique, et de l'autre, l'Eglise gnostique, et l'on sait maintenant grâce aux découvertes et aux observations importantes que l'église syriaque primitive était l'héritière d'un christianisme palestinien et judéo-chrétien indépendant de l'Apôtre Paul et du christianisme pagano-hellénistique.

Ce judéo-christianisme a été probablement plus étendu au IIe et au IIIe siècles sur la carte du Croissant fertile. J. E. MENARD a montré que l'Evangile selon Thomas et l'Evangile selon Philippe viennent de milieux syriens (14).

A cette époque, le problème d'orthodoxie et d'hétérodoxie ne se posait pas dans les mêmes termes qu'au Ve siècle par exemple. Tous les courants qui furent condamnés après sont nés et se sont développés au sein de

...

l'Eglise. A. VOOBUS attribue cela à une particularité de l'eglise Syriaque : "Le message (évangélique) qui a été transplanté dans le pays du Tigre et de l'Euphrate a trouvé là un terrain très réceptif qui était rigoureusement ascétique. Et quand ce type de christianisme s'est développé, il a créé toute une gamme de mouvements tous orientés vers l'ascèse. Parmi ces hommes qui nourrirent cette croissance, il y a eu Marcion, Tatien, Valentin et beaucoup d'autres encratites" (15). Cette mosaïque de mouvements et de tendances traduisait une grande tolérance (16), mais la prédisposition ascétique s'est incarnée dans un mode spirituel de vie qui tendait à nier le monde et à le fuir. Ceux qui n'avaient pas le courage de jeter loin d'eux le fardeau des besoins de ce monde et qui étaient toujours intéressés par le message chrétien étaient considérés comme des chrétiens de deuxième classe ; ce sont les "justes" (kênê) pour le Liber Graduum, mais ceci n'est pas particulier à notre ouvrage, c'est même plus accentué chez Aphraat (Dem., col. 341-344). Dans la tradition hagiographique, nous avons plusieurs passages, où même le baptême est considéré comme l'initiation à une vie ascétique (17).

Par conséquent, dans un travail comme le nôtre, la prudence s'impose, nous ne pouvons peut-être pas arriver à dater et à localiser le Liber Graduum, ni encore moins lui trouver un auteur, mais nous pensons qu'étant donnée la situation particulière que le Liber Graduum représente, il est permis de chercher ailleurs que dans le monde syrien, en Egypte et en Cappadoce (18).

...

B - QUI POURRAIT ETRE L'AUTEUR DU L. G. ?

A cause du peu de données que nous avons sur l'auteur du L. G., nous ne pouvons donc pas négliger le témoignage de ces anciens textes, afin d'essayer de bien poser le problème de l'auteur.

Donc, trois témoignages nous sont d'un grand secours : l'Avant-propos, le texte même du L. G. et les témoignages externes.

1° Ce que dit l'Avant propos de l'auteur du L. B.

M. KMOSKO a établi son édition du Liber Graduum d'après quatorze manuscrits, puis en 1916 il en découvrit un quinzième à Jérusalem. Ce dernier date du VIIe-VIIIe siècle (cf. Introduction, col CCXCIV - CCCVII) ; Cependant, même s'il n'est pas le plus ancien des manuscrits (A date du VIe), il présente deux caractéristiques importantes :

- Le début de ce manuscrit est mutilé (il commence par la col, 180,6) ;
- La partie de la trentième homélie que le copiste de ( ) met à l'Avant-propos se trouve après l'Homélie 30 de (R) (cf. col 5-9 et 932). Ce qui suppose que R n'a pas eu le même Avant-propos que les autres manuscrits, et par conséquent, il peut appartenir à une tradition textuelle différente.

Comme pour le reste des mSs, le copiste de R ne connaît pas le nom de l'auteur : nous lisons dans la marge qui suit la trentième homélie :

"Sont compris dans ce livre, comme il est écrit plus haut, trente homélies sur le genre de vie (doubârâ) (19) de la perfection et sur la distinction des préceptes de Notre Seigneur, composés par le bienheureux qui n'a pas

...

indiqué son nom".

Et dans la marge, il ajoute :

"Le père Philon est son nom".

Puis, de nouveau :

"Comme je le pense, mes frères, Philon est son nom, l'un des soi(xante dix) messagers" (20).

KMOSKO fait une analyse munitieuse de ces mss et il en ressort que (R) peut être l'un des mss les plus anciens du Liber Graduum. Il manifeste un caractère encratite probablement plus fidèle au texte (21) original, car il est plus conforme aux autres idées de l'auteur.

Par conséquent, d'après l'Avant-propos (22) et les marges, nous savons que l'auteur du L. G. est un cas particulier :

-La tradition le rattache aux Apôtres non pas chronologiquement, mais son intuition et son caractère "prophétique" réjouit celui des écrits néo-testamentaires.

- L'auteur de l'Avant-propos a découvert avec justesse le manque d'éloquence dans le style du L. G. (lâw radhiâïth. col. 4). Ce manque d'éloquence supposerait plusieurs hypothèses :

a - ou bien, l'auteur n'est pas syrien, et ce qui nous ferait pencher vers cette hypothèse, c'est le fait que l'Avant-propos compare l'auteur du L. G. à trois pères cappadociens : Basile, Grégoire et Evagre.

b - ou bien, l'auteur est un syrien, mais plus ancien qu'on ne le pensait, c'est-à-dire qu'il aurait écrit au début du III e siècle pour terminer dans la

...

deuxième moitié de ce siècle. Les preuves pour cette hypothèse seraient l'usage de certains termes latins archaïques qui ne sont plus employés au IVe siècle. De même, l'usage de certains termes syriaques inusités par les auteurs du IVe siècle, d'autres indices internes, relatifs à la pensée de l'auteur présentent des éléments intéressants pour ces deux hypothèses.

Quant à nous, nous laisserons la porte de la recherche ouverte sur ces deux hypothèses et plus nous connaissons le L. G., plus nous sommes portés à hésiter entre elles.

2° Ce que le texte même du L. G. filtre sur la personnalité de l'auteur

Les caractéristiques principales du style de l'auteur du L. G. sont :

- C'est d'abord un style oral, l'auteur s'adresse à un public qui diffère au début et à la fin. L'usage des termes comme "frères", "fils" en sont une preuve (cf. commentaire 89/90) ;
- L'ordre des homélies et leur découpage ne correspondent pas à une composition écrite (par exemple, Homélie 19, § 38, l'homélie 22 est sûrement composée avant l'homélie 9 (cf. col 657/658) ;
- Souvent, le lecteur a l'impression de morceaux collés à l'intérieur d'un même paragraphe, le passage , par exemple du singulier au pluriel (par exemple, col 381-384, 657, 721,729, 856, 869, 916) ;
- Une coupure est très nette entre les 22 premières homélies et les suivantes. Dans la première partie, il ne s'agissait que des justes et des parfaits, après, il s'agit des "Fils de la foi" (bnaï baïta d-haymânoutha), des "disciples de l'amour" (talmidhé d-houbbâ) et des "disciples de la perfection" (talmidé da-gmirouthâ).

...

Nous avons relevé d'autres détails intéressants :

- L'expression "jeûner du monde" est employée au début de l'ouvrage et "jeûner au monde" à la fin (cf. comt. 31/32).

- Au début de l'ouvrage, le chemin de la perfection est décrit comme une montée : En tête il y a les "Parfaits" et ensuite les "Justes" qui sont comparés à ces infirmes qui ont besoin de "plantes médicinales", ou à des "enfants" qui ont besoin de "lait" (23). A la seconde partie, le schéma est différent avec l'apparition de ces trois églises : l'église visible, l'église du coeur et l'église de la perfection (24). Avec ce dernier schéma, une polémique inexistante au début apparaît contre l'église visible.

- La notion du "Lait des enfants" n'apparaît qu'au début (cf. commentaire 37/38).

- Le sens du mot "vase" (mânâ) n'est pas le même au début et à la fin (Comt. 135/136). De même, le mot "repos" niâhâ (Comt. 163/164).

Les citations du L. G. représentent aussi une source d'informations intéressantes sur l'auteur :

- L'auteur ne cite jamais l'Apocalypse, ni les Lettres Catholiques. L'introduction de ces textes dans le canon de l'Ecriture ne fut faite qu'aux environs du IVe siècle.

- L'auteur connaît des traditions apocryphes et des agrapha attribués à Jésus. Nous avons signalé ceux que nous avons trouvés dans la marge du texte ou bien dans notre commentaire. Ce travail reste à refaire entièrement (25).

- Le style des citations montre que les auditeurs appartiennent à une certaine intelligensia ; ils semblent tous savoir lire (cf. Comt. 13/14), ils connaissent les textes auxquels l'auteur se réfère, ils l'écoutent pour se préparer à une vie apostolique, à la fin de l'ouvrage, l'auteur semble être harcelé par de jeunes disciples

...

impatients de partir prêcher (col. 776).

- Finalement, il nous semble que le titre original du L. G. serait plutôt le Livre du discernement des préceptes (26), c'est-à-dire que l'auteur propose une autre lecture de la Bible. Il cherche une synthèse stable (27), synthèse d'autant plus remarquable que dans la formulation même, il semble s'opposer au courant syriaque. Disons plutôt que le L. G. dans son symbolisme et son ecclésiologie représente réellement un écrit de caractère isolé et ne peut être comparé ni avec Aphraat, ni avec Ephrem (28).

Pour résumer la personnalité de l'auteur d'après son texte, nous pouvons conclure qu'il n'est pas un philosophe, son but et sa préoccupation ne sont pas la recherche de la Vérité, ni même celle de la connaissance. Pour lui, les notions courantes de théologie et d'Ecriture sont indiscutables, il se soucie peu de leur origine et de leur évolution. Il ne parle jamais de la Tradition ecclésiale, et ne cite pas une fois le mot "Evêque" (29). Ce que l'auteur veut faire par cet écrit, c'est d'expliquer ces notions d'une manière ordonnée et claire, les réduisant sous son thème favori de la montée vers la perfection. Il s'embarrasse peu d'arguments et de preuves. Pour lui, la principale qualité n'est pas la logique de la raison, mais d'entrer dans celle de la révélation. Il n'hésite pas à fonder un système rigoureux qui va à l'encontre de la nature humaine. Il manque d'intuition et il est plein d'a prioris, frolant parfois la naïveté. Mais dans l'ensemble, il est le fils de son époque et de son milieu qui nous restera assez ténébreux jusqu'à une nouvelle découverte dans ce domaine.

Son choix des textes bibliques est significatif et il démontre surtout qu'il est la victime de sa propre logique. En cela, il ne marque pas de nouveauté, ni d'originalité de pensée.

...

Certes, l'intérêt que représente le L. G. est relatif en fonction de la date qu'on peut lui attribuer.

3° Les données externes sur l'auteur du L. G.

Les données externes sur l'auteur du L. G. sont rares, il n'est pas dans notre intention de reprendre les personnages présumés auteurs qu'a étudiés KMOSKO dans son introduction comme ce Philon, dont il est question dans les canons du Concile de Nicée (M. KMOSKO, Introd., CCXCV), ni de cet Eusèbe d'Edesse qui fonda la secte d'"Euchites" ou "Excités", dont parle Michel le Syrien.

Signalons cependant qu'un autre personnage a été proposé comme auteur du L. G. par J. GRIBOMONT, c'est Eustathe de Sebaste (30), que Sozomène place aux origines du monachisme en Asie Mineure (31). Par ailleurs, nous lisons dans la lettre synodale de Gangres (32) que "le Concile s'était réuni pour règler certaines questions ecclésiastiques et examiner l'affaire d'Eustathe ; il avait trouvé que beaucoup d'illégalités avaient été commises par les eustathiens ; c'est pour cela qu'il avait cherché à remédier au mal causé par lui".

Le problème de la datation du Concile de Gangres reste un problème, mais depuis quelques temps les historiens se trouvent d'accord pour fixer la date aux alentours de 341 (33). D'après la notice du début des Actes du Concile de Gangres, notons que les évêques du Pont mettent en garde leurs collègues d'Arménie contre les disciples d'Eustathe. La lettre énumère les désordres, dont les eustathiens se sont rendus coupables :

a) Les eustathiens condamnent le mariage ;

b) A cause d'eux, plusieurs ont abandonné les assemblées liturgiques et organisé des conventicules ;

...

c) Ils méprisent la manière ordinaire de s'habiller et en ont introduit une autre (probablement en harmonie avec les idées d'ascétisme et de vie religieuse) ;

d) A raison de leur sainteté,
ils ont droit, disent-ils, aux prémices des fruits apportés à l'église ;

e) Les esclaves abandonnent leurs maîtres et les méprisent ;

f) Les femmes portent l'habit d'homme et croient par ce moyen acquérir la justice ; plusieurs se coupent les cheveux sous prétexte de piété ;

g) Ils jeûnent le dimanche, et, par contre, ils mangent les jours de jeûne prescrits par l'Eglise ;

h) Quelques-uns prohibent tout usage de viande ;

i) Ils refusent de prier dans les maisons de gens mariés ;

j) et de participer au sacrifice eucharistique dans ces maisons ;

k) Ils méprisent les prêtres mariés et ne veulent pas prendre part à leurs sacrifices ;

l) Ils méprisent la synaxe, faite en l'honneur des martyrs, et ceux qui y prennent part ;

m) Ils croient que les riches qui n'abandonnent pas tout, doivent perdre l'espoir (d'aller au ciel).

"En outre, ils enseignent des choses non fondées en raison, ils ne s'entendent pas entre eux, et chacun soutient ce qui lui semble bon".

L'intuition de J. GRIBOMONT mérite qu'on s'y arrête, car ce réquisitoire contre la vie ascétique au milieu du IVe siècle, montre que l'ascétisme n'a pas encore trouvé sa place particulière dans l'Eglise. Les extrémistes de ces mouvements ascétiques prétendent s'imposer à tous, et condamnent les accommodements avec le monde. Dans l'épilogue des Actes du Concile, le ton est remarquablement lucide (34).

...

"Nous avons rédigé cet écrit, non pour exclure ceux qui, dans l'Eglise de Dieu, veulent pratiquer l'ascétisme, conformément aux règles de l'Ecriture sainte, mais (pour exclure) ceux qui n'ayant que leur orgueil pour ascétisme, veulent s'élever au-dessus de ceux qui mènent une vie ordinaire, et introduire des nouveautés également opposées à l'Ecriture sainte et aux canons ecclésiastiques. Nous aussi, éprouvons de l'admiration pour la virginité unie à l'humilité; nous louons la continence jointe à la piété et à la dignité. Nous comprenons que l'on s'éloigne des affaires du monde par humilité, nous honorons l'état de mariage comme un état convenable, et ne méprisons pas la richesse qui accompagne la justice et la bienfaisance. Nous louons la simplicité et la commodité des habits, qui, sans trop d'artifices, servent à couvrir le corps, mais nous ne saurions approuver le changement qui favorise la mollesse et le luxe. Nous respectons la maison de Dieu, et regardons comme saintes et profitables les réunions qui s'y tiennent, mais nous ne confinons cependant pas la piété dans ces maisons ; nous vénérons tout endroit sur lequel on a bâti pour honorer le nom de Dieu (par conséquent les martyria). Nous approuvons le service divin qui se fait en présence de tous les fidèles réunis dans la maison de Dieu, et nous n'avons que louanges pour la libéralité des frères qui, conformément aux traditions, font par l'intermédiaire de l'Eglise, du bien aux pauvres ; pour tout dire en un mot, nous désirons que l'on observe dans l'Eglise ce qui est conforme aux saintes Ecritures et aux traditions apostoliques".

On ne peut pas dire que toutes ces condamnations peuvent s'appliquer au L. G., mais "certains disciples" du courant auquel appartient notre auteur, auraient pu tomber dans ces excès : car tout ce que condamne le Concile de Gangres, peut se trouver "en germe" dans le L. G..

...

De toute façon, comme l'écrit GRIBOMONT : "Il est toujours scabreux de reconstruire une doctrine à partir des censures qui lui sont apposées, surtout lorsque les anathèmes ne portent pas sur des formules rédigées par les condamnés" (35). Or il semble que les foudres du Concile de Gangres n'ont pas pu tellement impressionner les contemporains, puisque Eustathe sera élu évêque de Sébaste (à environ 200 km au Nord-Est de Césarée). Est-ce le signe de la victoire d'un courant contre un autre ?, ou bien un moyen pour éloigner Eustathe de ses disciples ? Ce rapprochement entre l'auteur du L. G. avec Eustathe de Sébaste peut être confirmé par l'Avant-propos de l'éditeur syriaque, que nous trouvons dans les plus anciens manuscrits (VIe siècle). Cet Avant-propos n'a jamais attiré l'attention des savants. Or, nous lisons à la col. 5 : "Si nous avons fait cela (transcrire le dernier chapitre en premier), c'est pour que le lecteur ait une idée de ses faits et gestes, à la ressemblance de ceux de ces Pères : Grégoire le Grange (i.e de Nazianze), le Bienheureux Basile le Grand et le Bienheureux Evagre, et que (cet homme) leur soit égal dans les choses divines".

Pourquoi donc l'auteur de l'Avant-propos a-t-il comparé l'auteur du L. G. aux Pères Cappadociens et à Evagre ? Sur quoi se base-t-il ?

Est-ce sur la "tradition" dont il parle à la première colonne ?

Ou bien l'affirme-t-il seulement d'après le style du L. G. qui a transmis un enseignement spirituel sans faire tellement cas du verbe et de la grandiloquence ?. Il affirme aussi que son syriaque est archaïque (36) et pense que c'est l'un des premiers docteurs qui aient écrit en syriaque (col. 1). Certains ont lancé une hypothèse, à vrai dire très séduisante : Que le L. G. ait été expurgé des éléments messaliens et qu'on y ait introduit des élé-

...

ments incompatibles avec le messalianisme (37), cette thèse tend à se situer entre : tenants de la thèse messalienne que nous avons déjà cités au début de notre Introduction et A. VOOBUS qui est catégoriquement contre les premiers.

Or la troisième thèse, malgré certains éléments qui la confirmeraient, ne peut pas tenir devant une analyse minutieuse du texte. Qu'une main étrangère ait pu toucher le texte, c'est possible, mais seulement dans certains détails, ou encore, elle a pu supprimer le nom de l'auteur qui aurait été "grillé" plus tard dans une affaire comme celle du Concile de Grangres. Nous savons qu'une affaire pareille est arrivée pour Eustathe de Sébaste et le jeune Basile de Césarée (38), Eustathe a beaucoup voyagé, il a fait des séjours en Haute-Egypte, en Syrie et en Perse. Basile a cherché à le rencontrer et à chaque voyage, ce fut un chassé-croisé et il semble qu'ils ne se sont jamais rencontrés. Or, d'un côté, Eustathe n'a pas laissé d'héritage culturel, nous avons seulement une Lettre de Basile (39), qui parle de son admiration pour ce philosophe (ascète). Cette lettre trace l'influence d'Eustathe sur la "conversion" de Basile. Mais Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse et Basile (dans ses écrits ultérieurs), taisent le nom d'Eustathe, après le scandale du Concile de Gangres de 341.

Par ailleurs, il est possible que l'auteur de l'Avant-propos du L. G. soit Philoxène de Mabbug lui-même : en effet, on lit dans le Fol 173 a en arabe : (40)

نفز في هذا الكتاب المبارى على الرهبان قول
القديس ماري فيلوكسينس اسقف منبج
ابرهم المكبجي

...

La parole de Saint Philoxène de Mabbug trouve son éclat (41) dans ce livre qui parle à l'envi des moines, Abraham de Makbah (42).

Le dernier nom est peut-être la signature du copiste.

Cette note démontre que le lecteur qui l'a ajoutée, a trouvé déjà une ressemblance entre le L. G. et les écrits de Philoxène, mais qu'il ne connaissait pas lui non plus le nom de l'auteur. En tout cas, P. HARB l'a pensé (43). Nous résumons ses arguments :

a) Philoxène cherche à se dégager des positions extrémistes (44) à cause de sa charge d'évêque ;

b) La forte personnalité de Philoxène et son caractère combatif, permettent de voir en lui l'homme capable d'une tâche d'épuration d'une oeuvre d'une telle envergure ;

c) Il est contre les Messaliens ;

d) Si l'hypothèse d'A. GUILLAUMONT est vraie, à savoir que Philoxène soit l'auteur de la version S 1 des Kehalaia Gnostica d'Evagre le Pontique (45), cela prouve le souci d'"orthodoxie" de Philoxène.

e) Des thèses communes entre le L. G. et Philoxène. P. HARB en énumère : la distinction entre deux règles l'une pour les parfaits, l'autre pour les justes ; le cheminement progressif dans la vie spirituelle, les prérogatives des parfaits, le baptême qui efface le péché, mais ne déracine pas la concupiscence, ni ne donne la perfection, etc...

P. HARB reconnaît cependant en note que ce dernier argument peut aller dans le sens inverse.

Vers la fin de son analyse, P. HARB essaie de concilier la fameuse expression "ourbânâ d-Rouhâ", le

...

mélange de l'Esprit (46) avec les conceptions philoxiniennes, mais sans être convaincant à notre avis.

Sur cette question deux remarques s'imposent :

1) il est certain que Philoxène connaît le L. G., nous avons dans notre commentaire relevé des phrases entières littéralement semblables dans des écrits philoxéniens.

2) Si Philoxène est celui qui aurait pu expurger le L. G., comment peut-on expliquer l'existence de certaines formules qui dénotent un climat gnostique et encratique exagéré, telles que le mélange avec l'Esprit Saint ou avec Satan (col. 68, 69, 73), de même que les prérogatives des parfaits. Ces formules sont à ce point exagérées qu'un évêque ne peut les admettre. Par ailleurs, la condamnation du travail et de la sexualité dans le L. G. sont plus proches des milieux gnostiques ou eustathiens que de Philoxène.

Le L. G. et Clément d'Alexandrie

Les tendances encratiques du L. G. trouvent aussi un grand écho chez les Alexandrins qui sont aussi caractérisés par la préoccupation du retour de l'âme à Dieu, par le Christ qui est la voie et l'Esprit Saint qui est son envoyé.

L'auteur qui serait le plus proche de notre ouvrage est certainement Clément d'Alexandrie (48). Pour le prouver, il faudrait évidemment reprendre les deux auteurs et les étudier minutieusement. Malheureusement, un tel travail dépasse nos possibilités actuelles. Force nous est donc de nous contenter d'ouvrir une piste dans l'espoir que cette hypothèse sera exploitée un jour jusqu'au bout.

Toutefois, nous essaierons de poser les premières pierres.

...

Comme pour le L. G., Clément d'Alexandrie classe les chrétiens en deux catégories : ceux qui ont une foi commune et les "gnostiques" ou parfaits. Il n'y a pas entre ces deux classes de distinction essentielle mais seulement une distinction de degrés.

Les deux auteurs se préoccupent surtout des parfaits et méprisent quelque peu les autres chrétiens. Pour Clément, trois éléments entrent dans la nature de la perfection :

1) L'apatheia 2) La charité 3) La gnose

1) L'apatheia (49). C'est l'état voisin de l'insensibilité stoïcienne, comme pour le L. G.. Clément insiste sur la maîtrise des passions, sans que ce soit une inertie, tout est tourné vers l'intérieur, l'ascèse vise à une victoire de l'âme.

2) La charité (50). Dans le L. G., cette notion n'apparaît que vers la fin comme distincte de la perfection, pour Clément elle est surtout le principe d'unité avec Dieu.

3) La gnose ou la connaissance parfaite. Selon J. LEBRETON (51), cette gnose est non pas la science née de la spéculation humaine, mais une connaissance religieuse plus haute, due à une révélation privilégiée ; c'est une intuition, qui initie celui qui en jouit à des mystères interdits à la foule ; elle transforme sa vie morale et religieuse, elle le tire de la condition servile commune à tous les hommes, elle fait de lui un ami de Dieu, égal et même supérieur aux anges. Cette description pourrait être appliquée aussi à la pensée de notre auteur. Les deux auteurs sont de grands mystiques, et même des idéalistes en décrivant longuement l'état des parfaits. Un certain ésotérisme les caractérise, empruntant ainsi des sentiers battus surtout par des marginaux et des gnostiques plutôt que par les organes officiels de la foi. Les deux auteurs

...

considèrent la foi comme la base de l'édifice spirituel (52). Leurs spéculations théologiques restent subordonnées à l'Ecriture (53).

Enfin, un point très intéressant est à signaler : la hiérarchie de Clément comme celle du L. G. sont curieusement semblables. Pour Clément le gnostique a l'autorité d'un évêque. Ceci a fait dire à Harnack qu'il a trouvé dans Clément une Eglise sans hiérarchie (54). Sans aller jusque là, nous pouvons dire que Clément et le L. G. (qui n'emploie jamais la notion d'épiscopat) représentent un stade ancien, tandis qu'au temps d'Origène, l'autorité épiscopale était solidement confirmée par tous.

Quant aux différences entre Clément et le Liber Graduum, on peut noter :

1) Le fait que Clément exagère un peu le rôle de la gnose comme l'élément essentiel de la perfection. Pour le L. G., la gnose est la conséquence immédiate de la perfection ; l'homme qui atteint l'apatheia, qui reçoit le Paraclet, c'est-à-dire s'il redevient comme Adam avant la chute, atteint la connaissance plénière (cf. notre commentaire 91/92).

2) Clément est plus "philosophe" que notre auteur, son vocabulaire est plus rationnel et plus riche.

3) Le L. G. insiste plus sur la souffrance et la prière (ce qui lui a valu d'être considéré comme messalien), tandis que Clément exalte surtout la "Philosophie".

Clément est contemporain d'Irénée et de Tertullien, il a beaucoup voyagé surtout en Palestine et en Orient, il s'est fixé un temps à Alexandrie, puis à Jérusalem (55). Nous savons aussi qu'à la suite de la persécution de Sévère en 202, il s'est retiré en Cappadoce, près de l'évêque Alexandre, qui avait été son disciple (56), il est mort probablement vers 215. Nous pensons donc que

...

Clément d'Alexandrie a pu transporter avec lui l'ascétisme alexandrin jusqu'en Cappadoce, qu'il a pu avoir des disciples et même fonder une école particulière d'ascèse qui se développera avec des éléments cappadociens et qui influencera Basile, Grégoire de Nazianze et leur soeur Macrine d'un côté, et Eustathe de Sébaste, le Pseudo-Macaire Evagre le Pontique et l'auteur du L. G. , d'un autre côté.

Conclusion

Si nous considérons donc que l'auteur syriaque de l'Avant-propos soit celui qui a remanié le texte, nous pensons qu'il savait quelque chose sur la personnalité de l'auteur et c'est pour une raison suffisamment valable, il n'a pas voulu révéler son nom. Car faire un Avant-propos pour dire simplement qu'on ne connaît pas l'auteur semble étrange à une époque, où l'attribution aux grands auteurs ne posait pas de grandes difficultés.

De même, pourquoi comparer un livre anonyme et dont on ignore la date à des docteurs grecs du IVe siècle ? Pourquoi ne pas le comparer à Aphraat, Ephrem ou Narsaï ?.

L'auteur de l'Avant-propos connaissait donc aussi bien la littérature syriaque (puisqu'il juge avec raison le style du L. G. comme manquant d'éloquence) que la littérature grecque. Il pourrait faire partie d'une intelligentsia syriaque, qui dès le IIe siècle fut répandue sur le bord de la Méditerranée, et dont le rôle à l'intérieur de l'Eglise était surtout de traduire des textes et des lectures liturgiques (47).

...

C - LA DOCTRINE DU LIBER GRADUUM

Pour ne pas répéter ce que KMOSKO a déjà écrit dans l'édition du L. G., nous nous contenterons d'un résumé de la doctrine de notre auteur, afin de ne pas trop dépasser les limites de ce travail.

Deux points importants cependant doivent être spécialement étudiés :

1° La doctrine morale et mystique du L. G. ;
2° La doctrine théologique du L. G..

1° La doctrine morale et mystique

Le trait dominant de cette doctrine est son aspect ascétique auquel tout se ramène. Cette ascèse est continuellement conçue comme une ascension (sleq), dont chaque étape (degrés : massâqthâ) rapproche l'homme de l'état parfait. Ces étapes successives par lesquelles passent les baptisés, sont considérées comme le retour à l'état normal de l'homme d'avant la chute. C'est par l'Esprit Saint qui est en chacun que ce retour est possible. Plus l'Esprit est "mélangé" à l'homme, plus ce dernier ressemble à la Trinité (57).

Le L. G. divise d'ordinaire (surtout dans la première partie) les chrétiens en deux classes : les justes, qui n'ont qu'un petit mélange avec l'Esprit Saint, ils accomplissent les petits préceptes de l'Evangile, ce sont les bons chrétiens ; et les parfaits (gmîrê), ceux qui connaissent toute la vérité, parce qu'ils ont le Paraclet en eux-mêmes, ils sont comme Adam avant la chute, et déjà ils jouissent de la résurrection (58). Signalons cependant que la distinction entre les deux classes est simplement une distinction de degrés.

...

Pour cette doctrine, l'auteur s'inspire en grande partie de l'enseignement du Nouveau Testament, par exemple, l'épisode du Jeune homme riche (Mt 19,16-22 ; Mc 10,17-22 ; Lc 18,18-23), de celui des Epitres de Paul (1 Co 2,6) et surtout de l'Epitre aux Hébreux (12,22).

Mystique et idéaliste, l'auteur insiste un peu trop sur ce qui caractérise les parfaits, laissant ainsi l'impression que les justes sont des chrétiens d'un ordre inférieur et méprisé (59). Mais, il serait sans doute dangereux de se saisir de cet élitisme pour accuser l'auteur d'hérésie. Car une analyse minutieuse et interne montre qu'il n'est pas possible de mettre une étiquette pareille sur l'auteur. A notre avis, cette erreur d'appréciation vis-à-vis de la doctrine du L. G. vient de ce que l'on a trop rapidement cherché à le dater. On a situé le L. G., ou bien, au début du IVe siècle comme l'affirme KMOSKO (60), ou bien à la fin du IVe siècle comme l'affirme A. GUILLAUMONT (61), ou bien encore au début du Ve siècle comme l'a suggéré I. HAUSHERR (62). Ces hypothèses ont rendu difficile l'étude du L. G. à cause de la complication des contextes historiques. Le but de notre recherche a été de travailler sur le contenu de l'ouvrage comme première ébauche de solution au problème de la datation, celle-ci trouvant dans cette étude interne des arguments qui, en fin de compte, n'interviendraient qu'en dernier lieu. Car un même encratisme, s'il est du IIIe siècle, sera différemment considéré, s'il était du Ve siècle.

Pour revenir à la doctrine de notre auteur, nous dirons que, trois étapes sont nécessaires pour atteindre la perfection : l'apatheia, l'amour et la réception parfaite de l'Esprit Paraclet.

...

a) L'apatheia :

Notre auteur baigne dans un milieu stoïcien ; l'apatheia suit l'union à l'Esprit-Saint. Le disciple de la perfection n'est pas soumis à ses passions, le corps n'est pas mauvais pour autant (63) (comme pour les gnostiques), car le corps aussi participera à la vision béatifique et à la résurrection (64). Ce qui est mauvais, ce sont les passions semées par le démon dans l'âme humaine. C'est pourquoi, le parfait doit combattre et résister aux tentations. Il doit mortifier son âme et son corps (65), ses sens internes et ses sens externes (66). Certaines affirmations paraissent excessives, mais nous renvoyons le lecteur à des Pères de l'Eglise comme les Cappadociens et surtout certains Pères d'Alexandrie du IIIe siècle, comme Ambroise ou Clément d'Alexandrie que nous avons vu plus haut.

b) L'amour : houbbâ

L'amour évangélique découle de l'apatheia, où l'homme ne peut plus avoir de haine pour quiconque (ni même pour soi-même). C'est la recherche de la paix (67) et de la tendresse (rehmthâ) envers tous les hommes. Cet amour a pour exemple le Christ qui est mort pour les hommes, et comme but le Christ qui attire tout vers lui, il invite les hommes à escalader le chemin de la passion et de la croix. L'homme parfait peut atteindre la plénitude par le Christ, avec lui et en lui.

c) La perfection :

Finalement, lorsque l'homme a pu vaincre ses passions, lorsqu'il a pu véritablement aimer tous les hommes, alors il réalisera en lui-même le Paraclet sans aucune parcelle de mal. Il deviendra un et trois comme Dieu, c'est-à-dire qu'il retournera à l'unité primordiale, d'où est tombé Adam (68). Son Esprit (ou esprit) sera au ciel, et son corps, sur la terre, en attendant que le Seigneur

...

vienne le ré-unir (knash) entièrement au ciel. Il sera alors Trinité, c'est-à-dire : une âme (nawshâ) et un corps (pagrâ) réunis dans l'Esprit Saint, qui, habitant en lui, fera en quelque sorte partie de sa substance. Il atteindra alors l'intuition de Dieu englobant tout ce qu'il faut connaître selon les quatre dimensions pauliniennes (69).

2° La Théologie du Liber Graduum

a) Sagesse et règle de foi :

Le L. G. s'attaque à la fois aux juifs qui cherchent des signes et aux Gentils qui sont friands de discours rhétoriques. Il reprend les termes mêmes de Paul (1 Co 14,20) (70) : La sagesse de Dieu n'est pas celle des hommes, l'homme sage est celui qui cherche Dieu en connaissant ses propres capacités et limites, et en évitant les pièges que lui tendent les hommes et Satan. Comme arme, il n'a que l'amour. C'est pourquoi on peut dire que l'auteur du L. G. est un non-violent ; jamais dans son ouvrage, il ne justifie la violence, au contraire, il fait de la non violence le sommet de l'apatheia, puisqu'elle est le fruit de la paix intérieure et extérieure. Quant aux pages sanglantes de l'Ancien Testament, il essaie de les expliquer plus ou moins avec adresse, tantôt en attribuant le mal à Dieu, et tantôt en disant "ainsi le fallait-il en ce temps-là" (71). De toute façon pour lui, avec le Christ, une nouvelle alliance est venue et maintenant, même au nom de Dieu, personne n'a le droit de faire subir à quelqu'un aucune pression, sauf bien sûr la pression de l'amour (baqtîrâ d-hoûbbâ). Ajoutons que cette non-violence était hautement estimée des philosophes grecs : platoniciens et stoïciens, qui ont toujours considéré l'aspect moral comme religieux.

Malgré sa connaissance remarquable de l'Ecriture et de quelques apocryphes, et de certaines préoccupations philosophiques de son temps (72), le L. G. est resté

...

positif sans basculer dans la polémique, ni dans les mythologies et les élucubrations de la basse gnose et de la magie, même si parfois des affirmations sur ce qu' aurait pu être le monde, si le péché d'Adam n'avait pas eu lieu, prêtent à sourir.

Pour le L. G., la foi reste la base, il le dit d'ailleurs : "Le fait d'être adulte ne rend pas le lait des enfants inutile" (col 281), cependant la foi n'est que le fondement de l'Eglise. Vient ensuite l'amour, puis la perfection.

La spéculation théologique que le L. G. emploie, est fondée sur des hiérarchies ; il essaie de trouver dans la vie sociale un débouché pour ses théories : les parfaits accomplissent le rôle des Apôtres, ils enseignent des justes, ils travaillent à leur salut. Aux justes de travailler la terre et de nourrir les parfaits ; ainsi, les forts sont sauvés par les faibles, et les faibles par les forts (73).

La conception de notre écrit sur les trois Eglises est assez surprenante : l'Eglise de la foi, comparée à une nourrice, l'Eglise de l'amour, l'éducatrice, et l'Eglise de la perfection, l'Eglise véritable. Mais, il est difficile de connaître au juste sa conception de la hiérarchie et de l'anti-hiérarchie (74).

b) Dieu

Le L. G. n'a pas de spéculation sur la nature divine, il se contente des terminologies bibliques ; son point de départ, ce sont les créatures, l'homme déchu, pour arriver à la Trinité.

Les attributs de Dieu manifestent qu'il est l'Etre. Il est omniprésent, mais c'est dans l'Eglise céleste seulement où il se laisse voir, il n'est pas soumis à

...

la loi, il est différent de l'homme, ce dernier n'a pas le droit d'imiter Dieu en toute chose, surtout pas dans la justice. La justice de Dieu a évolué au cours de l'histoire, avant la venue du Christ, il y avait une inimitié entre Dieu et les hommes (75), mais Dieu se les est réconcilié par le sang de son Fils (76). Après la venue du Christ, l'accent est mis plus sur l'amour de Dieu, l'amour gratuit qui fait briller son soleil sur les bons et les méchants (77).

c) La Trinité

Le L. G. ne fait pas seulement mention des trois personnes, mais il insiste surtout sur la divinité du Fils. Cependant, un certain manque de rigueur en ce qui regarde la nature de l'Esprit-Saint pourrait suggérer des idées sabéliennes. En effet, l'auteur semble parfois confondre le Fils et l'Esprit ou le Fils et le Père. Mais, en d'autres lieux, il affirme clairement (78) que le Seigneur et le Père sont un et que le Saint-Esprit est un en eux. KMOSKO rapproche la conception de l'homme devenant Trinité de l'hérésie sabélienne citée par Epiphane (Pan.,62,1). Nous pensons que le L. G. appartient à une époque dans l'Eglise,où les 'conceptes' de nature et de personne n'avaient pas encore été bien définies (79). Or, ainsi que nous l'avons dit plus haut, comme rien n'est certain pour la datation du L. G., il y a autant d'indices pour le rapprocher de Clément d'Alexandrie et d'Irénée que de certaines hérésies.

d) La Christologie

Il est vrai que le L. G. n'est pas exempt de docétisme, très souvent l'auteur insiste sur le fait que le Christ n'a fait telle ou telle chose que pour nous montrer l'exemple (80). C'est le cas par exemple de la prière et de la passion (81). Cependant, nous pouvons constater que sur ce point, notre auteur se situe à mi-chemin entre la pensée alexandrine du IIIe siècle et celle

...

d'un syrien comme Aphraat.

La rédemption se ramène à deux actes :

1 - Le rachat par le sang ;

2 - La pédagogie (mdhabrânoutha) divine, par le Verbe incarné, c'est la conduite providentielle, médicinale pour les infirmes et préceptive, pour les enfants. Par cette méthode, le Christ donne à chacun selon ses capacités en créant deux voies vers Dieu : le Chemin de la perfection et les petits sentiers de la justice (82).

e) Les Sacrements

La conception du L. G. sur les Sacrements est liée à sa théologie, c'est-à-dire que les sacrements sont considérés dans l'Eglise visible comme le lait des enfants et les plantes médicinales des malades, et non pas comme un signe pratique de la grâce (83). Comme l'Eglise visible est l'image de l'Eglise du coeur et de l'Eglise parfaite, ainsi, le baptême, l'Eucharistie, la prière et tout le ministère visible de l'Eglise sont l'image des sacrements et du culte de l'Eglise invisible (84).

L'Eglise invisible est divisée en deux pour notre auteur, l'Eglise du coeur et l'Eglise céleste (ou de la hauteur), cette distinction ne signifie rien d'autre que les degrés de perfection. L'auteur a en filigrane une conception de la Loi : ceux qui sont soumis à l'Eglise visible sont sous la Loi comme des enfants sous le pouvoir du tuteur (85), l'auteur parle de cette catégorie comme une tolérance de la part du Christ vis-à-vis de la faiblesse humaine. L'Eglise du coeur correspond à ceux qui ont reçu le Paraclet, mais qui ne sont pas encore des parfaits, ils voient à quoi correspondent les sacrements de l'Eglise visible (86), mais ils n'ont pas encore l'apatheia. Les parfaits sont au-dessus de la Loi, ils ont l'amour parfait, leur esprit souffle là où il veut, c'est-

...

à-dire au ciel (87), ils ont la liberté parfaite, car ils ne sont soumis à rien.

Les sacrements, dont le L. G. fait mention, sont :

- La Signation (roushma) :

L'auteur distingue chez le Chrétien le sceau (htâmâ) qui correspond au rite d'initiation, au IVe siècle ce rite était encore considéré comme un sacrement (88).

- Le Baptême :

C'est le sacrement du pardon des péchés (89), par lequel l'Esprit Saint est donné pour pouvoir observer les préceptes du Nouveau Testament (90). Le baptême de l'Eglise visible est l'image du baptême par lequel les parfaits sont baptisés dans le Christ (91). Il est indispensable pour accéder à l'Eglise du Coeur et à l'Eglise du Ciel (92).

- L'Eucharistie :

L'auteur du L. G. considère l'Eucharistie comme le symbole du pain céleste dans lequel le Christ est mangé, ceci correspond à son axiome favori, selon lequel les visibles sont l'image des invisibles. Cette affirmation ne met pas en doute la présence réelle (93), cependant il emploie pour l'Eucharistie une image pour le moins étonnante : "Le Seigneur, écrit-il, a démentelé les guerres de tous les coins du monde. Et il leur dit : "Si vous avez soif de sang, voici mon sang, buvez et vivez et ne buvez plus le sang des uns des autres, car vous mourrez". Ils l'ont, en effet, tué et ils ont bu son sang sans rougir. Et voici qu'ils boivent encore le sang de leurs frères, ce que Dieu a, depuis le premier jour, réprouvé" (94).

...

- La Pénitence :

A la différence d'Hermas, de Clément d'Alexandrie et d'autres, l'auteur admet la rémission des péchés commis après le baptême. Ses pages sur la pénitence sont parmi les plus belles de l'ouvrage, où Dieu est comparé à un forgeron, dont le feu est l'amour, le souffle, la vérité et l'eau, la foi (95).

- Le sacerdoce :

L'Eglise visible a ses prêtres qui baptisent (96), qui enterrent les morts (97) et qui enseignent (98), ainsi l'Eglise céleste a aussi des prêtres et un autel (99). Les justes ne doivent pas critiquer les prêtres (de l'Eglise visible), s'ils sont paresseux, car ils enterrent les morts et visitent les malades (100). Ces prêtres devaient avoir de l'autorité, puisque l'auteur demande à ses disciples d'employer ces titres : "Seigneur" et "Patrons" (101), pour les désigner le L. G. ne parle jamais des évêques, nous pouvons supposer que ces deux titres désignent les évêques et les prêtres.

L'auteur désigne le sacerdoce par le terme Kahnouthâ et le distingue du diaconat : teshmeshtâ (102). Sa conception du diaconat est très archaïque, il consiste dans le service matériel dans l'Eglise à l'exemple de Marthe et de Tabitha (103). Simon Pierre et Marie-Madeleine se sont consacrés au service de la Parole, comme plus tard les Apôtres par rapport aux Diacres (104). Dans cette perspective, les parfaits sont les vrais successeurs des Apôtres dans leur charge d'enseignement, libres de toute contrainte matérielle et légale (105).

...

CONCLUSION

La théologie sacramentaire du L. G. mérite d'être étudiée en particulier pour en dégager tous les éléments communs qu'on retrouve dans les doctrines encratites et gnostiques du IIe et du IIIe siècles. De cette théologie sacramentaire découlerait une vue globale sur l'écclésiologie de cette époque, le L. G. y apportant des éléments nouveaux par sa conception "trichotomique" des trois Eglises : l'Eglise visible, l'Eglise du coeur et l'Eglise du ciel.

Enfin, en maniant autrement des conceptions difficiles comme orthodoxie et hétérodoxie, on pourrait dégager une idée plus claire des courants religieux de l'Eglise primitive. Car ce qui était condamnable au IVe et au Ve siècles aurait pu être accepté, sinon toléré au IIe et au IIIe siècles (Clément d'Alexandrie est un exemple parmi d'autres). Il a donc fallu plusieurs siècles avant d'arriver au concile de Nicée. Mais avant ? Comment l'autorité écclésiastique s'exerçait-elle en Syrie et en Mésopotamie ? Nous avons très peu de données historiques sur cette période. En effet, à part quelques légendes, quelques écrits judéo-chrétiens (comme les Odes de Salomon) quelques écrits gnostiques (comme le Chant de la Perle), nous n'avons rien.

Nous pouvons par conséquent dire que :

1) le L. G. appartient au IIIe siècle syrien,
2) qu'il n'est donc pas hérétique,
3) que l'auteur, comme Eustathe de Sébaste, a pu, vers la fin de sa vie être impliqué dans une querelle théologique,

...

4) que l'ouvrage a pu nous parvenir grâce à la suppression de son nom, son auteur ayant été "grillé",
5) qu'il est le représentant d'un courant religieux à la marge de l'institution ecclésiale, et que ce courant ait pu disparaître sous les coups de l'institution d'un concile comme celui de Gangres (341).

Dans cette perspective, ne pouvons-nous pas rattacher le L. G. à une certaine gnose chrétienne ? à un encratisme syriaque archaïque ? Nous pensons que ce qui déroute dans cet ouvrage, c'est le fait qu'il soit le seul ouvrage qui nous reste de ce courant, et que certaines affirmations apparemment excessives sont justement une preuve que l'auteur n'a pas connu l'obsession des définitions qui ont caractérisé le IVe siècle. Par ailleurs, des courants marginalisés ultérieurement ont pu réclamer sa paternité, ce qui a pu causer la suppression de son nom.

Notre objectif n'est pas de réhabiliter le L. G. et de le laver de toute hétérodoxie, ce serait tomber dans l'excès inverse à celui de KMOSKO. Il nous faut connaître l'ensemble de l'écrit et surtout ses affirmations fondamentales quant à l'éthique et à la mystique :

- l'auteur affirme que le fondement de la perfection, c'est l'Amour ;
- La connaissance de Dieu suppose un effort approfondi de la part de l'homme et une place importante est laissée à la grâce divine. L'homme est libre et la rencontre entre Dieu et lui se fait à mi-chemin. Exagérer le côté des mérites est certes un danger, mais l'histoire de l'Eglise n'est-elle pas un continuel balancement entre ces deux pôles : grâce et mérite ?.

...

- Il est évidemment dangereux de réduire la foi chrétienne aux justes et aux parfaits, et encore plus dangereux d'exagérer les prérogatives des parfaits. Mais cette position n'est-elle pas le meilleur filon qui nous conduise à comprendre le milieu et l'époque de l'auteur ? Nous sentons qu'il se débat avec des données contradictoires, et il a encouru les mêmes risques que d'autres docteurs des premiers siècles.

- Ne faudrait-il pas reconnaître à l'auteur le mérite d'être resté malgré tout un grand maître spirituel, en insistant toujours sur l'humilité et la non-violence ? Pourrait-on ignorer le ton docile qu'il emploie à l'égard des " Fils de la foi " qui le persécutaient et le menaçaient de mort (106).

Enfin n'a-t-il pas le mérite d'avoir échappé mieux que d'autres auteurs (des premiers siècles) à la pensée platonicienne et gnostique, justement par sa tolérance à l'égard de certains chrétiens, ce qui semblait être à beaucoup contre l'Evangile. Il est resté dans son exégèse biblique entre le littéralisme aveugle, c'est-à-dire entre le millénarisme des uns et l'interprétation trop allégorique des autres. Signalons que son intuition sur le discernement des préceptes (107) mérite l'attention surtout pour ceux qu'intéresse l'histoire de l'interprétation biblique.

Cependant une pensée comme celle du L. G. contient en elle-même les germes de son propre échec :

- Sa mystique pneumatique est idéaliste, même s'il met souvent les parfaits en garde contre une rechute. Pour lui, il n'existe pas de doute, l'homme sur cette terre peut atteindre l'apatheia parfaite et la contemplation continuelle.

- Même si sa position sur la prière et l'ascèse était équilibrée par l'humilité, n'a-t-il pas négligé

...

le rôle de la grâce ? Négligence qui a pu conduire certains de ses disciples au messalianisme et au mépris de l'Eglise visible et de ses sacrements ?

- Son côté ésotérique n'a-t-il pas pu alarmer outre mesure les hommes de l'Eglise ? se sont-ils sentis visés dans les "Fils de la foi" ? Les contours de l'image qu'il a peinte d'eux n'étaient-ils pas trop forts pour une réalité qui demande toujours plus de nuances ? De toute façon, à la fin de son ouvrage, l'auteur se tient sur la défensive, on sent que certains de ses disciples, trop pressés par l'enthousiasme, ont pu commettre quelques maladresses (108).

...

NOTES DE L'INTRODUCTION

(1) L'expression est de R. MURAY : The L. G. is by no means an isolated monument, cf. Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition, Cambridge, 1977, p. 269.

(2) A. VOOBUS, History of Asceticism in the Syrian Orient (CSCO, 184, Subs. 14), Louvain, 1958, p. 178.

(3) Cf. éd. J. PARISOT (PS, I, II), Paris, 1894, 1907.

(4) Cf. I. HAUSHERR, "Quanam aetate prodierit Liber Graduum", OCP 1 (1935) 495-502.

(5) A. RUCKER, "Die Zitate aus dem Matthäusevangelium im im syrichen Buch der Stufen", BZ 20 (1932) 342-354.

(6) A. VOOBUS, History of Asceticism, I, p. 178-184 ; 190-197. Cf. aussi B. BASS, "Der LIBER GRADUUM - ein messalianisches Buch ?", ZDMG, Suppl. 1,2 (1969) 368-374.

(7) J. MEYENDORFF, Le Christ dans la théologie byzantine, Paris, 1969, p. 162-168, reconnaît cependant que le L. G. appartient aux Messaliens. Cf. aussi A. F. J. KLIJN, "Some Remarks on the Quotations of the Gospels in Gregory of Nyssa's DE INSTITUTO CHRISTIANO and Macarius", "EPISTULA MAGNA", VC 19 (1965) 164-168.

...

(8) Cf. l'introduction de l'édition du LIBER GRADUUM par M. KMOSKO, où l'auteur a publié un large éventail de textes sur le messalianisme, ch. IV, p. CXV-CCXCIII, cf. aussi J. GRIBOMONT, "Le dossier des origines du Messalianisme", dans Epektasis (Mélanges J. Daniélou), Paris, 1972, p. 611-625 ;
A. GUILLAUMONT "Les Messaliens", Etudes carmélitaines 31 (1952) 131-138 ;"Liber Graduum dans la spiritualité syriaque" dans Symposium Syriacum (1972), OCA 197 (1974) 311-325.

(9) A. VOOBUS, Liber Graduum. Some Aspects of its significance for the History of Early Asceticism, dans Papers of Estonian Theological Society in Exile. t. 7, Stockholm, 1954, p. 108-128 ; cf. aussi History of Asceticism, p. 178-179.

(10) A. LOUF, Saint Antoine. Lettres, Abbaye de Bellefontaine, 1976.

(11) J. JEREMIAS, Unbekannte Jesusworte, trad. R. HENNING, Paris, 1970, p. 25-26, n. 99.

(12) Cf. P. DESEILLE, L'Evangile au désert, des premiers moines à Saint-Bernard, Paris, 1965, p. 38.

(13) Cf. Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle, Leiden, 1967, p. 114.

(14) J. E. MENARD, "Le milieu syriaque de l'Evangile selon Thomas et de l'Evangile selon Philippe", Rev Sc Rel 42 (1968) 261-266 ; cf. aussi A. GUILLAUMONT, "Sémitismes dans les logia de Jésus", JA 246 (1958) 113-123 ; G. QUISPEL, "L'Evangile selon Thomas et le Diatessaron", VC 13 (1959) 87-117 ; E. SEGELBERG, The Antiochene Background of the Gospel of Philip,

...

Bulletin de la Société d'Archéologie Capte 17 (1965-1966) 205-223.

(15) A. VOOBUS, Some Aspects..., p. 117.

(16) Le L. G. est un exemple intéressant de cette tolérance, dans ses polémiques contre certains gnostiques (Homélie 28, col. 785) ou contre les "chefs" de l'Eglise (Homélies 29 et 30) ; il garde toujours un ton cordial et ouvert. Sous cet aspect, le L. G. est à rapprocher avec le Témoignage de Vérité (Codex IX, 3 de Nag Hammadi) dans ses polémiques contre les Cathoques et les différents groupes gnostiques (cf. surtout p. 45, 755).

(17) Ainsi Mar Saba qui invite sa mère à se convertir en disant : "Reçois le signe du baptême comme moi, et abandonne ce monde et ses richesses, comme moi je l'ai abandonné" (P. BAIJAN, Actes des Martyrs et des Saints, II, p. 643) ; cf. aussi G. QUISPEL, "L'Evangile selon Thomas et les origines de l'Ascèse Chrétienne" dans Aspects du Judéo-christianisme (Colloque de Strasbourg, 1964), Paris, 1965, p. 35-51.
Nous ne pourrons pas traiter dans ce travail le problème important de l'orthodoxie et de l'hétérodoxie des premiers siècles dans l'Eglise Syriaque, cependant il est bon de rappeler l'excellente expression de G. QUISPEL : "We should bear in mind that heresy is a dogmatic category, not a useful tool for historical research" ("The Syrian Thomas and the Syrian Macarius", VC 18, -1964- 234).

(18) J. SEVRIN, "L'Evangile selon Thomas, Paroles de Jésus et révélation gnostique", Revue Théologique de Louvain, 8 (1977) 265-292 fait le bilan sur les études concernant cet Evangile. Il conclut que la question

...

d'une origine syriaque n'est pas partagée par tous les savants. Nous pensons que cette difficulté est une raison de plus pour ne pas exclure à-priori des influences coptes ou grecques sur le Liber Graduum.

(19) KMOSKO traduit par "conversatione".

(20) msabrânê (disciples), cf. M. KMOSKO, Introduction, p. CCXCV.

(21) Cf. par exemple l'Homélie 9,8 où R, parlant de l'offrande de Melchisedec à Abraham, remplace le vin par l'eau. Les Apotactiques (IIIe-IVe siècles), une secte encratite, renonçaient au mariage et à la propriété et considéraient Dieu comme l'auteur du mal, ils réprouvaient aussi l'usage du vin (Cf. notre Commentaire col 223/224).

(22) A. GUILLAUMONT ne retient pas le témoignage de l'Avant-propos à cause de cette phrase : "L'auteur dont nous ignorons le nom aurait été l'un des derniers disciples des Apôtres, et l'un des premiers à écrire en Syriaque" (art. Liber Graduum, dans DS, col 750).

(23) Cf. Homélies 4 et 5, commentaire 17/18 ; 83/84 ; 99/100 ; 181/182.

(24) Cf. Comt. 859/860 ; 869/870 ; 871/872 ; et surtout 885/886 sur les "Fils de l'Eglise".

(25) J. JEREMIAS en signale quelques uns dans son livre Unbekannte Jesusworte, op. cit., p. 85.

(26) Ceci est d'ailleurs le titre de la première homélie. Cf. aussi celui des homélies 7 ; 19 et 30.

...

(27) Cette recherche d'une synthèse stable était une préoccupation courante à cette époque, cf. par exemple le Diatessaron de Tatien (trad. L. LELOIR -SC 121-, Paris, 1966.

(28) Cf. R. MURRAY, Symbols of Church and Kingdom, Cambridge, 1977, p. 34-35, 157-158.

(29) L'auteur parle des prêtres (Kahnê) et des diacres (mshamshâné) (col. 77, 797-800, 885), d'un côté, et des "chefs" (rêshânê), d'un autre côté. Et autant, il parle avec bienveillance des premiers, autant il semble avoir des problèmes avec les derniers. La question reste de savoir si ces"chefs" sont vraiment les évêques. Car la controverse sur l'origine et la date du terme "évêque" n'est pas encore close (cf. F. PRAT, "Evêques. Origine de l'Episcopat" in DTC, V, col. 1656-1701). En dernière minute, nous venons d'apprendre la publication d'une nouvelle hypothèse par R. JOLY sur Ignace d'Antioche, qui était l'un des premiers écrivains à avoir donné une définition doctrinale de l'épiscopat (vers 110), R. JOLY démontre que l'authenticité des Lettres d'Ignace d'Antioche ne reposerait que sur des bases précaires, cf. R. JOLY, le Dossier d'Ignace d'Antioche (Faculté de Philosophie et Lettres, 49), Bruxelles 1979.
Nous verrons plus loin que Clément d'Alexandrie a sur l'épiscopat une position semblable à celle du L. G..

(30) Cf. J. GRIBOMONT, "Eustathe le Philosophe et les voyages du jeune Basile de Césarée", RHE 54 (1959) 115-121 ; "Le De Instituto Christiano et le Messalianisme de Grégoire de Nysse" Studia patristica, V (TU 80), Berlin, 1962, p. 312-322 ; Le Monachisme en Asie Mineure : de Gangres au Messalianisme, Studia

...

patristica, II (TU, 64), Berlin, 1957, p. 400-415 ; Le monachisme au sein de l'Eglise en Syrie et en Cappadoce, Studia Monastica, 7 (1965) 7-24 ; cf. aussi J. DANIELOU, "Grégoire de Nysse et les origines du messalianisme", RSR 48, (1960) 119-134.

(31) Histoire ecclésiastique, III, 14, 31.

(32) C. J. HEFELE, Histoire des conciles, VI, Paris, 1907, p. 1029-1045.

(33) Sur les débats des historiens sur la date du concile Gangres, cf. J. GRIBOMONT, Le Monachisme au IVe siècle, op. cit., p. 400-401. Notons toutefois que les Actes du Concile de Gangres sont signalés en slave, en arménien, en éthiopien et en syriaque.

(34) C. J. HEFELE, Histoire des conciles, op. cit., p. 1043.

(35) Cf. J. GRIBOMONT, Le monachisme en Asie Mineure..., op. cit., p. 403

(36) Dans la traduction et le commentaire, nous aurons l'occasion de souligner l'archaïsme de la langue de notre auteur.

(37) Cf. P. HARB, La Vie Spirituelle selon Philoxène de Mabboug. Thèse présentée pour le doctorat en sciences religieuses, Strasbourg, 1968, p. 233-259.

(38) Cf. J. GRIBOMONT, Eustathe le philosophe..., op. cit., p. 115 ss.

(39) Cf. PG, XXXII, col. 824 B - 825 A ; cf. aussi D. AMAND, l'ascèse monastique de Saint Basile, Maredsous, 1948, p. 56.

...

(40) Cf. KMOSKO, Introduction, p. II.

(41) Du verbe nadârâ, yandouroû, noûdoûrân, briller, avoir un éclat (visage, couleur).

(42) Nous ne savons pas si Al-Makbahi est un nom de localité ou une simple attribution.

(43) Cf. P. HARB, La vie spirituelle..., op. cit., p. 253.

(44) Cf. ibid, p. 254-255.

(45) Cf. A. GUILLAUMONT, Les Kephalaia Gnostica d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et les Syriens (Patristica Sorbonensia, 5), Paris, 1962, p. 203-213.

(46) Sur le "Mélange de l'Esprit", cf. nos commentaires des col. 17/18 ; 67/68 ; 787/788 ; 813/814.

(47) Cf. ETHERIE, Journal de voyage (SC, 21), p. 261-263 ; G. BARDY (La question des langues dans l'Eglise ancienne, I, 1948, p. 16-17) pense que l'ignorance du grec était très générale au IIIe siècle en dehors des classes cultivées. Le lecteur lisait la Bible en grec et l'expliquait en syriaque. Le texte d'Ethérie nous fait connaître la situation au début du Ve siècle ; à Jérusalem, le grec est la langue officielle, mais déjà bon nombre de fidèles ne connaissent pas le grec, ce qui nécessite donc à tous les offices la présence d'un interprête.

(48) Pour cette comparaison avec Clément d'Alexandrie, nous nous sommes surtout servis de l'ouvrage de F. CAYRE, Patrologie et histoire de la Théologie, I, Paris, 1945, p. 169-183.

...

(49) Cf. Strom., VII, 2. col. 413 ; J. LEBRETON, "Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Eglise chrétienne du IIIe siècle", RHE 19 (1923), p. 481-506 et 1924, p. 5-37.

(50) Cf. Strom., VI, 12, col. 325.

(51) Cf. LEBRETON, "Le désaccord .-., op. cit. p. 493.

(52) Cf. Strom., II, 2 (SC, 38), Paris, 1954, p. 35-39.

(53) Cependant, Clément dans son exégèse est plus allégorique que le L. G. (cf. Strom., VI, 15, 16, col. 356).

(54) Cf. P. BATIFFOL, l'Eglise naissante et le catholicisme, Paris, 1909 (Nouvelle édition 1971), p. 295-315.

(55) Cf. Ibid., p. 296.

(56) J. LEBRETON, "Clément d'Alexandrie", in DS, II, Paris, 1953, col. 950-961.

(57) Cf. Notre commentaire sur le Mélange col. 17/18 ; 67/68 ; 787/788 ; 813/814 ; sur le dépouillement, col. 57/58 ; 79/80 ; sur la connaissance, col. 91/92 ; sur la connaissance de soi col. 125/126 ; sur le retour, col. 605/606 ; 711/712 ; etc...

(58) Cf. Notre commentaire sur la résurrection, col. 741/742 ; 745/746 ; 751/752.

(59) Cf. sur la "Bénédiction", col. 17/18 ; sur les "Fils de la maison de la foi", col. 45/46 ; sur les infirmes, col. 83/84 ; sur les stations, col. 181/182 ; sur les puissances de ce monde, col. 463/464 ; sur la nourriture, col. 519/520 ; sur la différence entre les parfaits et les justes, col. 543/544.

...

(60) Nous avons démontré à plusieurs reprises, dans notre commentaire, la faiblesse des arguments qui ont été employés jusqu'ici pour citer, ou dater le L. G.. KMOSKO est parti des persécutions, dont parle l'auteur pour dater le L. G. aux environs de 320 de notre ère. Au commentaire de la col. 869/870, nous avons démontré que l'auteur pourrait aussi bien parler des persécutions d'Antiochus à l'époque des Maccabées. Quant à la localisation à l'Est du Tigre que propose A. GUILLAUMONT (cf. Commentaire 893/894), la mention de "petit Zab" (affluent oriental du Tigre) ne suffit pas.

(61) Cf. art. Liber Graduum, DS, LXI, 1976, col. 749/754.

(62) Cf. I. HAUSHERR, Quanam aetate prodierit "Liber Graduum", OCP 1 (1935) 495-502.

(63) Cf. Commentaire col. 233/234 ; 235/236 ; et surtout sur la fécondité de la chair col. 347/348; et sur la sexualité col. 355/356.

(64) Cf. Comt. 741/742 ; 751/752.

(65) Cf. Comt. 807/808 ; 839/840.

(66) Cf. Comt. 791/792 ; 797/798.

(67) Cette notion de "paix entre le ciel et la terre" a une grande importance pour notre auteur, cf. Comt. 217/218.

(68) Ce retour à l'unité n'est pas l'androgynie gnostique, telle qu'elle se trouve par exemple dans l'Evangile selon Thomas, Log. 114. Pour le L. G., c'est l'unité de l'homme lui-même qui est en question, une certaine

...

auto-suffissance ontologique. La sexualité dans cette perspective est à bannir, non qu'elle soit mauvaise, mais parce qu'elle divise l'homme qui ne doit avoir comme but que la rencontre avec Dieu et devenir Un comme lui (cf. comt. col. 31/32 ; 57/58 ; 79/80 ; 125/126 ; 163/164 ; 335/336 ; et surtout col. 347/348 ; 355/356).

(69) Cf. Comt. col. 91/92.

(70) Cf. Comt. col. 403/404.

(71) Cf. col. 205 ; 212 ; 216 ; 369 ; cf. aussi comt. 669/670. Ce qui caractérise l'auteur du L. G., c'est une sensiblité aiguë du "Mal-souffrance" que rien ne peut justifier (col. 113 ss).

(72) La 28e homélie commence par une critique contre ceux qui disaient que l'âme de l'homme, c'est le sang.

(73) Cf. Ro 16,1 et col. 280.

(74) Sur "Les Fils de l'Eglise", cf. comt. 885/886. Au début de l'ouvrage, l'auteur a une position à l'égard de l'Eglise différente de celle qu'il a à la fin, cf. Comt. 45/46 ; 103/104 ; 265/266 ; 867/868 et surtout comt. 869/870, sur les persécutions que "Les Fils de la foi" infligent aux parfaits. Cette conception de l'Eglise est moins en rapport avec un sectarisme qu'avec un conflit entre différents courants dans l'Eglise (cf. P. BATIFFOL, L'Eglise naissante et le catholicisme, op. cit., p. 296-300).

(75) Ce thème est fréquent tout au long de l'écrit, cf. par exemple col. 37, 205, 216, 352, 365, 592, 648.

...

(76) Dans son Introduction, KMOSKO dit que certains termes sur l'inimitié de Dieu pour les hommes, avant la venue du Christ, frôlent le blasphème (p. XXIV).

(77) Cf. Mt. 5,45 ; col. 200, 221, 224, 248, 509, 637, 657, 728, 765, 805.

(78) Cf. surtout l'homélie 20,12.

(79) Cette comparaison de l'homme trine à Dieu est un thème courant. Irénée (Adv. Haer., V, VI, tout entier) considère l'Esprit de Dieu en l'homme comme Paul (dans Ro 8,16).

(80) Deux termes sont employés pour exprimer cette idée : hawrâ (verbe hâr : regarder), être un exemple : cf. col. 29, 112, 204, 244, 268, 397, 416, 428, 544, 548, etc..., et dmoûthâ (verbe dmâ : ressembler) imitation, image, ressemblance ; col. 344, 345, 548, 556, 565, 616, etc... Ce dernier terme est plus fort que le premier il donne, entre autres, le sens "des idées" platoniciennes, ou, dans la pensée gnostique, de l'image divine saisie par les Archontes.

(81) Inutile de dire que sur ce thème, notre auteur est, avec anticipation, plus proche du monophysisme que du nestorianisme.

(82) La 19e homélie décrit avec détails la nature du Chemin et des Sentiers à l'intérieur même des préceptes du Nouveau Testament. Sur ce thème, le parallèle le plus saisissant, c'est encore Clément d'Alexandrie dans son livre le Pédagogue, trad. C. MONDESERT et H. I. MARROU (SC, 70), 1960, (SC 108), 1965, (SC 158), 1970, cf. I,I (1, p. 108-113).

...

(83) KMOSKO dans son Introduction a un ton très dur sur l'écclésiologie du L. G., nous pensons que notre auteur n'est pas le seul à avoir pris ce sentier. En effet, pour Origène aussi, le Christ se fait tout à tous en fonction des besoins de chacun, et l'image du Christ n'est pas la même selon les besoins. Origène (comme le L. G.) part pour cela de l'Evangile même (cf. Contre Celse, VI, 13 -SC, 147-, p. 209-211 ; Sur Matthieu, XII, 15-20 -PG, 13-, col. 1016-1029). Ces positions sur l'Eglise pourraient venir d'une tradition judéo-chrétienne ancienne qui considère l'Eglise soumise à la Loi pour ceux qui ont besoin de la Loi, et au-delà de la Loi pour ceux qui n'ont pas besoin de la Loi, c'est une piste intéressante.

(84) Cf. Homélie 28,8.

(85) Cf. Homélie 19 (surtout col. 464).

(86) Car dès que l'homme reçoit le Paraclet, il connaît toute la vérité (cf. col. 44, 133, 136, 141, 229).

(87) Cf. col. 605.

(88) Pour plus de détails, cf. comt. 719/720.

(89) Cf. Homélie 12,1.

(90) Cf. Homélie 28,8. Notons que l'auteur fait souvent une subtilo distinction entre l'Esprit Saint et le Paraclet, ce dernier correspond dans sa pensée au fait de recevoir pleinement l'Esprit divin, le premier signifie qu'il s'agit encore du Mélange entre l'Esprit Saint et l'esprit du mal, dans l'homme (cf. comt. 17/18 ; 67/68 ; 69/70 ; 787/788 ; 813/814).

...

(91) Cf. Homélies 12,1 et 28,8.

(92) Cf. Homélie 12,4.

(93) Cf. Homélie 9,6.

(94) Cf. col. 217 ; comt. 217/218.

(95) Cf. Comt. 719/720.

(96) Cf. col. 720.

(97) Cf. col 309.

(98) Cf. col. 308.

(99) Cf. col. 292.

(100) Cf. col. 309.

(101) Cf. col. 389 : Maraï et Patrônaï (Seigneurs et Patrons).

(102) Cf. col. 289. Cf. aussi notre comt. 857/858.

(103) Cf. col. 81.

(104) Cf. ibid. et suivant.

(105) Cf. col. 493-505 ; L'auteur met en paralléle, la liberté des parfaits avec les obligations des "chefs" rêshânê, qui sont obligés de s'occuper de l'organisation matérielle de leurs territoires. C'est pourquoi "tant qu'ils ont le pouvoir (rêshânouthâ), ils ne peuvent pas être parfaits" (col. 480).

...

(106) Cf. Comt. col. 869/870 ; 871/872.

(107) Cf. Comt. col. 11/12 ; 373/374 ; 429/430 ; et surtout col. 635/636 sur le discernement de l'Ecriture.

(108) Cf. Comt. col. 771/772 ; 893/894.

...

COMMENTAIRE

Notice

Ce commentaire suit la traduction du Liber Graduum (L. G.), les colonnes sont signalées à la tête de chaque paragraphe. Pour faciliter les renvois, nous avons écrit les colonnes doublées pour le commentaire, et seules pour renvoyer au texte et à la traduction du L. G..

...

COMMENTAIRE

Première homélie

11/12

- Les premiers mots : "La distinction des préceptes" pourraient être un autre titre pour le L. G., car en effet, au cours de tout cet ouvrage, l'auteur cherche à démontrer que les deux Testaments ne sont qu'un retour au premier précepte donné à Adam, c'est-à-dire le précepte de la perfection. L'homme a chuté, comme Satan et par Satan, mais Dieu a eu pitié de l'homme en lui donnant une nouvelle Loi (col. 353, 604, 628) qui est inférieure à la première (col. 732), mais les hommes ont aussi transgressé la seconde loi donnée à Adam, la loi de la justice qui leur permettait d'avoir des biens et de se marier. Ils transgressèrent aussi cette loi et tombèrent dans l'impiété, alors Dieu leur envoya Moïse qui rétablit la loi de la justice (col. 764), mais, à cause de la dureté du coeur de ce peuple, il ne leur donna qu'une loi imparfaite. Le Christ par sa loi parfaite, a uni la force de la première et de la dernière loi (col. 465), c'est-à-dire il n'a gardé de l'A. T. que le Décalogue, le iota (col. 201, 681, 684, ...), admettant dans son Eglise deux grandes catégories d'adeptes : les parfaits (gmîrê) et les justes (qênê), il leur a donné l'Esprit Saint (col. 461) pour comprendre et distinguer les préceptes (col. 405) (cf. J. DANIELOU, Théologie du Judéo-Christianisme, Tournai, 1958, p. 413 ss).

...

13/14

- Ligne 20 : "L'homme ne peut pas connaître la volonté de Dieu de l'encrier (dioutha). Kmosko croit que le texte est corrompu. Cependant, le L. G. cite ce mot trois fois (col. 13, 377, 700) dans le sens de la lettre de la loi, c'est dans ce sens-là que Payne Smith (Thesaurus Syriacus) rapporte des citations de Philoxène 255 v. et de Nasar : spar dioûtha d'Alâhâ. Pour le L. G., la lettre de la loi est la seconde source pour connaître la volonté de Dieu, la première étant l'Esprit Paraclet (col. 789).

15/16

- Le parfait comme le Christ n'a pas où reposer la tête. J. E. MENARD (L'Evangile selon Thomas, p. 188) cite A. STROBEL, "Textgeschichtliches zum Thomas-Logien 86 (Mt 8,20 / Lc 9,58)", VC 17 -1963- 211-214 ; A. BAKER, "Pseudo-Macaire and the Gospel of Thomas", VC 18 -1964- 219-220), comme chez Macaire (Type III, p. 26, 11-12). Pour cette notion, le L. G. s'inscrit bien dans la tradition syriaque, où le disciple doit être solitaire (ihidhyâ) et ambulant (col. 193), comme le Christ (col. 553), sans cela il ne pourra mourir à son corps (col. 852). L'auteur est catégoriquement contre la sédentarisation et le travail de la terre (col. 324, 412, 852), c'est la condition indispensable pour mourir au monde (col. 897), et c'est le seul moyen qu'a le Démon pour atteindre le disciple de la perfection, le détourner pour planter, construire et faire de l'élevage (col. 748-752). (Cf. F. MORARD, Monachos. Moine. Histoire du terme grec jusqu'au IVe siècle, Fribourg, 1974).

- Les plantes médicinales (iarqâ) et le lait (Halbâ). L'auteur développera amplement dans les Homélies 4 et 5, cette comparaison de Plante et de lait qu'il a pu emprunter à Rm 14,2 "Le faible ne mange que des légumes"

...

ou bien à Hb 6,7 : "Lorsqu'une terre ... produit des plantes utiles à ceux ... pour qui elle est cultivée". Pour le lait, cf. Co 3,2. Dans le sens symbolique, l'auteur emploie toujours ces deux images pour les infirmes et les enfants. Dans le sens réel les légumes, le sel et le pain étaient la nourriture des Apôtres (Actes de Thomas, p. 22 Bonnet) (LG, col. 129,460, 905). Le lait, c'est la connaissance simple que l'Eglise-Mère donne aux enfants (col. 293, 297, 456), les parfaits n'ont pas besoin de lait (col. 769, 293), cela leur est même nuisible (col. 281, 868, et surtout 297).

17/18

- Le Mélange de l'Esprit : Ourbânâ

A. GUILLAUMONT, "Les arrhes de l'Esprit dans le Livre des Degrés" in Mémorial de Mrg. Gabriel Khauri-Sarkir, Louvain 1969 p. 107-113) a essayé de nier cette notion du mélange dans le LG, proposant : Râhônâ, arrhes. Il est vrai que le LG ne cite jamais ce dernier terme, mais il existait certainement à son époque sinon avant, puisque nous le trouvons dans Eph 1,14. Dans le sens d'"arrhes" nous le trouvons chez Théodore de Mopsueste 87^{r},10, 90^{v},10, 141^{v},11 (Les homélies Catéchétiques de Théodore de Mopsueste, éd. R. TONNEAU, Paris, 1957). Le terme Ourbânâ (mélange) d'après PAYNE SMITHE (Thesaurus) ne se trouve que chez Philoxène de Mabboug. (La relation entre le LG et Philoxène a été étudiée par J. GRIBOMONT dans son article "Les homélies ascétiques de Philoxène de Mabboug et l'écho du Messalianisme", OS, -1957- 419-432) et c'est à juste titre que A. Guillaumont constate que les citations de Philoxène se rapportent en réalité au LG (cf. art. cit. p. 432).

Nous avons préféré garder le mot "mélange", parce que cette notion s'inscrit mieux dans l'époque de l'auteur, cf. par exemple J. R. BOUCHET, "Le vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez Saint Grégoire

...

de Nysse" RI 4 (1968) 533-582, où le vocable μείς est employé dans plusieurs contextes. Ceux qui nous intéressent, ce sont ceux de : "La connaissance mélangée", de "la nature mélangée", ou encore de "l'arbre mélangé", lorsque Grégoire parle de la connaissance du bien et du mal. Le mélange du divin et de l'humain est une loi profonde de l'économie du salut qui se réalise de manière parfaite et singulière dans le Christ (col. 545-546). Ce terme revient seize fois dans le LG (quatorze à l'infinitif, un au présent et un au passé) ; onze fois il s'agit de l'Esprit Saint, deux fois du mélange avec Satan et une fois du mélange du péché ; deux fois du mélange dans le sens simple. Ce mélange semble devenir pour l'auteur la possibilité d'entrer en relation avec Dieu et pour faire le bien (col. 68) ; ceux qui en sont vides sont réprouvés (col. 68) ; avoir la plus grande part de l'Esprit veut dire se vider du mélange du péché (col. 69, 72) ; l'Esprit, c'est le grand don, le mélange c'est la bénédiction (col. 72, 132) ; celui qui a l'Esprit est un parfait, celui qui a le mélange est un juste (col. 373, 384) ; le mélange s'obtient par les bonnes oeuvres (col. 73). Le mélange est le début du salut, lorsque l'homme intérieur et l'homme extérieur reçoivent le mélange, ainsi ils de viennent Trinité (col. 792). Bref, rien n'est possible si l'homme ne participe pas (eshtawtâp) à Dieu (col. 13, 408)

Du point de vue étymologique, il est vrai que déjà Kmosko a eu à la fin de son ouvrage quelques hésitations, c'est lui-même d'ailleurs qui propose à la page 1163 comme traduction : "ourbânâ d'roûha significare patest etiam "pignus spiritus" cf. Pesitta. 2 Co 1,22 ; 5,5. Mais lui-même trouve curieuse l'expression ourbânâ d-htîtha, "le mélange du péché".

Il nous semble donc préférable de garder le sens du mélange même si ce terme ne donne pas exactement

...

les nuances du verbe raw syriaque qui a une connotation de mélange sans confusion, un mélange qu'on pourrait séparer grâce à un tamis, par exemple (E. MANNA, Vocabulaire chaldéen arabe. Mossaul 1900). Faut-il y voir une allusion à la parabole de l'ivraie (Mt 13,24-30 ; EvTh, Log. 57 ; EPIPHANE, Pan., 66, 65). Le LG l'appelle mélange, car dans ce monde on ne peut pas les distinguer (col. 120, 508) ; certains même peuvent se transformer d'ivraie en bon blé comme l'Apôtre Paul, les publicains et les prostituées (col. 120, 693, 884). Sur le mélange, cf. aussi EvPhil sent. 42, 43, 48, 61, 64, 73, 83, 111, 122, 123, 125, cf. J. E. MENARD, l'Evangile selon Philippe, Introduction, texte, traduction, commentaire, Paris 1967. Hermas établit une distinction entre l'Esprit Saint comme personne divine et les esprits, c'est-à-dire les motions intérieures qu'il produit dans l'âme (XI,3). "Un esprit, écrit-il plus loin, donné par Dieu, possédant la force de la divinité, parle de son propre mouvement, car il vient d'en haut, de la puissance de l'Esprit divin..." (XI,9). Hermas donc (comme le LG) distingue nettement deux plans de réalité. D'une part, il y a le mouvement de l'âme, "donné par Dieu", "possédant la force de la divinité", "venant d'en haut, de la puissance de l'Esprit divin". D'autre part, il y a celui qui donne cette notion et qui est appelé indifféremment "Dieu", "Esprit divin", "Ange de l'Esprit prophétique", "Seigneur". Cet Esprit est donc la réalité divine. (J. DANIELOU, Le Judéo-Christianisme, Paris, sans date, p. 49-50.

La notion du mélange de l'Esprit Saint pose le problème de la nature même de l'Esprit Saint pour notre auteur.

Signalons d'abord que la notion du mélange n'apparaît jamais avec le terme : Esprit Paraclet (roûha pâraqlêtâ), qui n'est employé qu'en relation avec les

apôtres ou les parfaits. L'Esprit Paraclet est toujours donné pleinement (col. 69, 72) ; surtout pour ceux qui se vident (col. 77) c'est la nourriture véritable (col. 132) qui donne la vérité (col. 133), mais tous ceux qui le reçoivent ne l'ont pas de la même façon (col. 44). La preuve en est que les disciples après la Pentecôte avaient encore peur d'aller chez les païens (col. 133). Il a été donné aux prophètes a posteriori, lorsqu'ils ont été rendus parfaits aux yeux des apôtres (col. 229) ; avant, les prophètes ne l'avaient pas encore (col. 364). Comprendre et suivre le genre de vie du Christ concède le Paraclet (col. 373, 384), en abandonnant surtout la vie conjugale (col. 384, 316). Celui qui n'a pas le Paraclet a encore ses mauvais penchants (col. 729, 789).

L'Esprit ou l'Esprit Saint (roûha d'qoudshâ) est d'usage plus étendu, c'est lui qui parle par les prophètes de l'A. T. (col. 577, 705, 841), c'est l'Esprit non créé que Dieu insuffla en Adam ; c'est le même aussi que Jésus insuffla aux Apôtres (col. 788). C'est le péché qui enlève ce souffle (col. 788) ; après la mort, l'esprit quitte le corps ; s'il y avait en lui de l'Esprit Saint, il entrerait dans les greniers de Lumière (col. 792). C'est le baptême qui confère l'Esprit Saint (col. 797) et la perfection en confère une surabondance qui jaillit sur les autres (col. 905).

Il est difficile de cerner la pensée pneumatologique du L. G., car, à notre avis, il ne faut pas prendre au pied de la lettre ces trois distinctions : l'Esprit Paraclet, l'Esprit mélangé à l'homme, et l'esprit (roûhâ ou Nawshâ) de l'homme. Notons qu'une seule fois, il est dit que l'Esprit, c'est Jésus Christ (col. 461). Le reste du temps, l'Esprit a une personne propre, distincte dans la Trinité (col. 408, 573, 856).

...

Cette notion du mélange tire probablement son origine de la communauté essénienne. Pour F. M. BRAUN, Les Testaments des XII patriarches... p. 524, le document sadoqite (ou Document de Damas) est le seul, où figure cette notion :

1° en V,11 où il est dit qu'au temps de l'impiété, antérieur à celui de la Communauté, les Israëlites "ont souillé l'Esprit Saint" qui était en eux...".

2° en VII,3 où, parmi les obligations fondamentales de la vie essénienne, on relève le soin avec lequel les membres de l'Alliance doivent veiller "à ne pas souiller chacun son Esprit Saint". Braun conclut : "... l'idée qu'un Esprit saint nous est donné à l'instar des esprits mauvais..., et qu'il peut être souillé par des fautes..., est tellement étrange qu'elle suffit à fonder la plus sérieuse probabilité de rapports littéraires et doctrinaux entre les documents où elle figure".

La pensée pneumatologique du LG se rapprocherait de celle du Pasteur d'Hermas, où il y a la cohabitation de deux esprits dans l'homme (HERMAS, 33,4. R. JOLY -SC, 53- 1958). S. GIET (Hermas et les pasteurs, Paris, 1963, p. 188) écrit : "Aucun des auteurs ne conçoit d'ailleurs ce dualisme comme étant radical. L'esprit bon est l'esprit du Seigneur, non le Seigneur lui-même, bien qu'il soit dit de celui-ci ... l'esprit saint, dont il s'agit est une force, une vertu, une énergie divine". D'ailleurs dans Hermas 36,1 il est dit : "Il y a deux anges avec l'homme, l'ange de la justice et l'ange du mal". Dans le LG déjà le juste peut distinguer la voix de Dieu de celle de Satan (col. 373), mais l'auteur ne semble pas faire habiter le démon dans l'homme : du dehors, il combat Satan et ses armées, et du dedans il combat le péché (col. 536). Notons enfin que l'auteur du LG, comme celui des Préceptes d'Hermas, ne parle jamais des esprits saints. Pour lui,

...

s'il y a de multiples esprits mauvais (roûhé), il n'y a qu'un esprit saint, cf. Giet, Hermas, op. cit., p. 189.

- La bénédiction : le "bénit" pour le LG, c'est surtout le juste qui accomplit les préceptes, comme en Mt 25,34. Pour les justes, cette bénédiction c'est par excellence le "mélange de l'Esprit", avoir, grâce aux préceptes, une "part du Seigneur" (col. 17, 72), la grande part étant le Paraclet. La bénédiction (col. 280), c'est celle que distribue le Christ à partir de l'Eglise céleste et ce sont les fruits de la justice (col. 304).

Mais ce terme a d'autres usages : dans la doxologie (col. 237, 332, 337), dans l'action de grâce (col. 173, 857), dans le pardon des offenses (col. 672, 864), et dans le signe d'une prière véritable (col. 285).

- La règle d'or : G. RESCH (Das Aposteldecret nach reiner ausserkanonischen Textgestalt -TU, 28,3-, Leipzig, 1905, p. 132-141) a fourni une liste très complète des citations de la règle d'or sous sa forme négative dans la littérature païenne et dans les textes juifs et chrétiens, cf. aussi A. DIHLE, Die Goldene Regel. Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgärethik, Göttingen, 1962. Pour la littérature syriaque : R. H. CONNOLLG ("A Negative Form of the Golden Rule in the Diatessaron ?", JTS 35 -1934- 351-357), cite Aphraat (éd. Parisot, Paris, 1894, -PS, II- col. 128-129 et Philoxène de Mabboug (éd. BUDGE 1894) et se demande si la source de cette forme négative n'est pas seulement le Diatessaron. Or, dans la littérature Chrétienne, nous la trouvons déjà dans la Didaché 1,2.

Le LG rapporte la règle d'or sous sa forme négative trente-trois fois et sous sa forme positive vingt fois. La prédominance de la forme négative est due au fait que l'auteur attribue cette règle surtout aux

...

"justes", il leur faut d'abord éviter le mal (col. 88, 113, 116, 120, 145, 148, 316, 653, 921). Si les prophètes ont agi contre cette règle, c'est parce qu'ils ont été forcés par Dieu (col. 209, 212, 216, 228) : ce fut le cas de Moïse (col. 216), Elisée (col. 225), Adam (col. 228) et Jérémie (col. 212). Ensuite, les justes doivent faire le bien, distribuer les aumônes (col. 148, 149, 305, 316, 376, 656), accorder le pardon (col. 689, 724) à l'exemple des Prophètes et des justes de l'Ancien Testament (col. 225, 228) : Moïse (col. 213), Elisée (col. 225) et Adam (col. 228).

Deuxième homélie

27/28

l. 9 : d'la neštarghal. KMOSKO traduit : ne seductus in tormenta descendat, Payne Smith en donne la traduction arabe : غلط . زلق . شلح . تورط : c'est surtout dans ce dernier terme qu'il faut comprendre ce passage : jeter, précipiter quelqu'un dans un abîme, dans un puits.

Signalons dès maintenant la pensée de notre auteur sur les peines de l'au delà. Deux termes les caractérisent particulièrement : Géhanna, la "Géhenne" et Tashniqâ, le "Tourment" ou le "Châtiment". Comme pour le ciel, la Géhenne a aussi des degrés différents (col. 361, 389):les peinesde Satan dépassent toutes les peines (col. 629), lui et les impies méritent bien le châtiment (col. 677), la Géhenne est le châtiment des péchés (col. 389) contre les préceptes (col. 452).

Mais l'auteur ne semble pas affirmer l'éternité des peines (col. 332) pour les hommes sauf pour Satan (col. 629) qui pouvait se convertir lors de la venue du

...

Christ (col. 608, 700), alors que le Seigneur reste encore bon à son égard (col. 701). Pourtant Dieu n'a rien créé de mauvais, Satan de lui-même a transgressé la loi (col. 704, 705).

29/30

l. 3 : tawditha : la confession, la foi. Pour l'auteur, c'est le sacrifice parfait qu'Adam offrait à Dieu avant le péché (col. 716). Les parfaits offrent la prière, la méditation et la foi et l'humilité (col. 76), comme l'ont désiré les prophètes (col. 209). Ces derniers n'ont pas pu le faire parfaitement, car les peuples ne reconnaissaient pas encore le Seigneur (col. 229, 232), mais aujourd'hui tout l'univers reconnaît Dieu, tant bien que mal (col. 236). Grâce à cette dernière citation, nous pensons situer ce passage un peu après la conversion de Constantin, où pendant quelques années les Chrétiens crurent à la réalisation des promesses du Christ, cf. EUSEBE, H. E., III, XXVIII, 2-5 ; VII, XXV, 3.

31/32

Jeûner au monde. Cette expression se trouve dans le Log 27 de l'EvTh et le P Oxy 1,5-6 (cf. J. E. MENARD, L'Evangile selon Thomas, p. 119-121). Le LG a six fois cette expression, trois fois sous la forme : min ^{c}almâ, jeûner du monde (col. 32, 85, et 89), les autres fois on a : l ^{c}alma, jeûner au monde (col. 373, et 828). Cette différence entre min ^{c}alma et l ^{c}alma a été étudiée par A. GUILLAUMONT, "Nisteoin ton kosmon", BIFAO 61 (1962), 15-23. GUILLAUMONT note avec raison la différence entre le début et la fin du LG, mais il dit : "Cette expression (au monde) est grammaticalement équivoque".
Nous ne sommes pas de cet avis, car d'après les contextes différents, le verbe "jeûner" et la préposition "L" ne peuvent avoir qu'un seul sens : accentuer l'idée que

...

l'auteur trouvait probablement trop faible pour la radicalité de l'Evangile.

A. BAKER, "Fasting the world", JBL 84 (1965) 291-294 pense que la seconde forme L^{c}alma, "au monde", est sous une influence hébraïque.

QUISPEL (dans : Makarius, das Thomasevangelium und, das Lied von der Perle (suppléments to Novum Testamentum, 15), Leyde, 1967, p. 77) est prudent sur ce point : "Il faut, écrit-il, conclure que l'Evangile selon Thomas a utilisé une source araméenne. Si le LG emploie l'expression "jeûner au monde", cela montre que son auteur a connu l'Evangile selon Thomas dans sa version grecque, car il ne fait que traduire "Νηστεύειν τὸν κόσμον . Mais si d'autre part, le LG connaît également la traduction exacte de l'expression "jeûner au monde", cela prouve que le LG a encore connu la source araméenne de l'Evangile selon Thomas".

Sans avoir de preuves explicites de l'influence de l'Ev Th sur le LG, nous croyons cependant que pour cette expression il est plus probable que notre auteur l'ait prise simplement (pour la seconde partie au moins) dans les Actes de Paul et Thècle, p. 42 Tischendorf : μακάριοι οἱ ἀποτασσόμενοι τῷ κόσμῳ . Car en effet, le LG cite deux fois le nom de Thècle (col. 772, 7 et 8) dans cette même partie où se trouve la deuxième forme "au monde", ce qui démontrerait que l'auteur a eu connaissance de cet ouvrage au cours de la composition de son livre.

35/36

- Le travail.

A l'égard du travail, le LG se distingue différemment des Pères grecs et alexandrins du IVe siècle qui, à

...

la suite de Paul (1 Co 4,12 ; 9,6 ; 1 Th 4,11 ; 2 Th 3,8 ; et surtout 2 Th 3, 10) "portaient grande attention au rapport de l'homme et de la nature. Reprenant l'un des grands thèmes anthropologiques de l'Antiquité, ils définissaient l'homme comme un "microcosme" ... pour la réalisation du dessein de Dieu". Les Pères latins, et surtout Saint Augustin, s'attachèrent à l'intériorité de l'homme contre les dispersions du monde extérieur" (M. D. CHENU, Pour une Théologie du Travail, Paris, 1952, p. 116). Antoine disait à ses disciples : Lorsque vous êtes assis dans votre cellule, que trois choses vous occupent : ... Le travail manuel, la méditation des psaumes et l'oraison (La Règle de St Antoine N 36,40 PG 40, col. 1069). J. M. BESSE dans Les Moines d'Orient décrit le travail des moines en Haute-Egypte, les excès et la passion de certains cénobites pour le travail et le gain.

Le LG est contre tout travail manuel, il le lie au péché et à la chute (Homélies 15 et 22), les parfaits ne doivent pas travailler. Aux colonnes 745-752, l'auteur décrit avec ironie comment le démon tente le parfait en lui proposant de travailler pour aider les nécessiteux et les voyageurs.

L'auteur emploie deux verbes pour parler du travail manuel : ʿmal (ʿamla) "travailler, peiner" et Plah-Poulhânâ "servir, travailler". Le premier apparaît souvent avec la préoccupation et les soucis (col. 540, 541, 584, 585, 605, 748), avec l'état conjugal (col. 340, 541, 760) et les richesses de la terre (col. 340) ; c'est l'arbre de la connaissance du bien et du mal (col. 584). Le travail est contre la perfection (col. 632, 740, 748, 856) ; les anges du ciel ne travaillent pas (col. 80), le Christ n'a pas travaillé (col. 740), les justes peuvent travailler, mais ils doivent faire leur salut par des aumônes, surtout à l'égard des parfaits (col. 737). Le second terme est plus large. Il s'applique à la fois au service corporel et spirituel

...

(col. 264, 317, 477, 716, 852, 853). Il désigne le culte par excellence (col. 433, 872), la prière, le jeûne et l'étude de la vérité (col. 516) pour se consacrer à la cour royale du Christ (col. 293) dans la joie (col. 439) sans avoir peur comme un enfant (col. 516). Ceux qui travaillent sont les justes (col. 737) ; si tous les hommes devenaient des parfaits, s'ils ne travaillaient pas, Dieu ferait descendre pour eux de la manne (col. 737).

Thimothée de Constantinople dans son traité De receptione haereticarum (P. G., 86, 45-47) parlant des Enchites dit que les adeptes refusaient tout travail et ne comptaient que sur la prière pour chasser le diable et s'unir à Dieu.

Sur cette polémique contre le travail, cf. aussi Isaac d'Antioche, Hom. 14 (sur le jeûne), 255-270, éd. G. BICKELL, Giessen, 1873-1877.

- Le Miroir. Sur la mystique d'identification, cf. J. É. MENARD, "Le chant de la Perle", RevScR 42 (1968) 289-325. Le miroir est une tunique qui grandit à la taille de l'homme, cf. aussi la sentence 75 de l'Ev Phil : "Personne ne pourra se voir lui-même ni dans une eau ni dans un miroir, sans lumière, ni ne pourras-tu te voir à nouveau dans une lumière, sans eau ni miroir. C'est pourquoi il faut baptiser à la fois dans la lumière et dans l'eau. Or la lumière est l'onction". (trad. J. E. MENARD, L'évangile selon Philippe, p. 194).

Sur ce point, le LG diffère avec la gnose, il cite cinq fois le miroir. Les quatre premières fois, celui-ci est en relation avec 1 Co 13,12 : les parfaits regardent le Seigneur comme dans un miroir (col. 36), leur coeur ou leur intelligence est ce miroir (col. 328, 413, 440). La dernière fois, il est dit : "Les parfaits sont baptisés aujourd'hui comme dans un miroir, jusqu'(au jour) où ils

...

le verront face à face" (col. 801). Signalons aussi qu'il ne parle jamais de l'onction avec le baptême.

37/38

l. 1-2 : Cette citation composite sera citée quatorze fois par le LG, c'est la Loi de l'humilité parfaite, elle vient souvent comme à l'opposé d'une autre citation appliquée aux justes seulement : "Si ton frère ne veut pas t'écouter, considère-le comme un publicain et un païen" (col. 40, 85, 93, 120, 276, 280, 284, 473).

41/42

l. 1 § 2 :

Il faut comparer cette séquence du choix avisé que doit faire celui qui tend à la perfection avec l'Ev Th Log 8 : "Et il a dit : l'homme est semblable à un pécheur sage qui jeta son filet à la mer ; il le retira de la mer plein de petits poissons ; parmi eux, il trouva un gros (et) beau poisson, le pécheur sage. Il jeta tous les petits poissons dans la mer, il choisit le gros poisson sans peine" (trad. J. E. MENARD, L'Evangile selon Thomas, Commentaire, p. 88).

Le choix et la liberté, tout au long du LG, resteront très importants pour l'auteur.

Ce thème de la liberté, l'autonomie du sage est très fort chez les Stoïciens : Seul le sage est libre, parce que seul il sait se conduire d'après sa raison, sans se laisser entraîner par ses passions (cf. J. DUPONT, Gnosis, Louvain - Paris, 1949, p. 288).

Le choix est exprimé par le mot mnâthâ, "part", "portion", "don". Toutes les parts ne sont pas égales (col. 48) : celles que choisissent les justes sont inférieures

...

à celles des parfaits (col. 52, 53, 56, 65, 316, 732, 845, 921), Adam avant le péché n'a pas considéré la grande part qu'il avait (col. 49), c'est celle qu'a choisie Marie-Madeleine (col. 72), Marthe et Zachée n'en étaient pas capables (col. 72, 924) car peu nombreux sont ceux qui peuvent la choisir (col. 921), c'est la porte étroite (col. 732) qu'on ne peut franchir sans difficulté (col. 524).

Mais Dieu a créé Adam dans la liberté (héroûthâ), non comme les animaux (col. 604), c'est par la liberté qu'il a refusé la perfection (col. 632), il a choisi l'union conjugale (col. 352), et le salut ne se fera pas sans liberté (col. 36) de choix et liberté des plaisirs de la terre (col. 825, 829). Ainsi nous vaincrons l'amertume que nous avons obtenu par notre choix, et par la transgression du grand précepte (col.565).

Le devoir :

Le premier devoir des parfaits est l'humilité et la patience (col. 176, 400, 664), la prière et le jeûne (col. 557) pour connaître la vérité et pouvoir prêcher (col. 769, 868), et respecter chacun comme il se doit (col. 309).

Le devoir du juste est d'éviter le péché (col. 176) et tout ce qui fait tort à autrui (col. 929), il doit pardonner (col. 125, 393, 397), ne pas juger (col. 664), respecter chacun comme il le mérite (col. 309, 837), subvenir aux besoins des indigents (col. 780) s'il prête, réclamer seulement ce qui lui est du sans usure (col. 313, 325), jeûner deux fois par semaine (col. 184), prier trois fois par jour (col. 185), faire les stations (cf comt 181/182) et des aumônes (col. 309, 749), bref accomplir tout le décalogue (col. 323-328).

...

Troisième homélie

45/46

Les fils de la maison de la foi : bnaïbaitha d'haïmanouthâ.

Cette expression nous pose un problème quant à l'appartenance du LG au même auteur. En effet, elle revient huit fois dans tout le livre, les deux fois à la col. 45 elle est positive : "Les fils de la maison de la foi édifient et montrent la vérité" et "il faut avoir des égards particuliers" envers eux, car ils sont bons. Cette expression réapparaîtra seulement dans la trentième homélie où six fois l'auteur se plaint avec amertume des "Fils de la maison de la foi" : ils persécutent les disciples de l'amour (col. 872), ils se croient avoir atteints la vérité par la foi (col. 872), ils ne veulent pas écouter l'auteur ni constater la réalité des hommes de l'Eglise (col. 885), ils sont naïfs (col. 889) ; mais l'auteur prescrit à ses disciples de faire la paix avec eux (col. 892).

En réalité ce ton de polémique n'est pas propre à la dernière homélie. Car la distinction entre le groupe des parfaits et l'autorité de l'Eglise commence à apparaître dès la dix-neuvième homélie. Avant cela rien ne semble montrer cette distinction, même au contraire, il prescrit à la justice d'honorer les prêtres et de les écouter, de leur payer la dîme (col. 308), de considérer leur charge sans regarder leur paresse (col. 309), de les appeler "mes seigneurs" et "mes patrons" (sic) (col. 389), et ce sont eux qui transmettent le sceau du baptême (col. 720).

C'est à partir de la dix-neuvième homélie que l'auteur s'en prend non aux prêtres mais aux chefs (rêchânê) ; Ce sont eux qui doivent lier ou délier les pécheurs et non pas les parfaits (col. 480), ce sont eux

...

qui ont la charge de l'éducation et de la punition, car chacun d'eux a un territoire délimité (col. 493), -d'ailleurs ils y sont obligés par leur charge (col. 505)-, les parfaits ne doivent pas empiéter sur le pouvoir des chefs, ni les chefs sur celui des parfaits (col. 508), c'est pourquoi tant qu'ils restent dans l'autorité, ils ne peuvent pas devenir parfaits (col. 480), car ils ont parfois tendance à agir comme les chefs de ce monde mauvais (col. 484) qui le deviennent pour faire leur mauvaise volonté (col. 484,648), et l'auteur leur rappelle (Mt 20,27) "Celui qui veut devenir un chef, qu'il soit votre serviteur".

Quant aux disciples de l'amour, ils aiment même les païens et les hérésies (ou sectes) (col. 200), ils n'ont pas de querelles ni avec les fils de la foi ni avec les hérésies (col. 408) ils les aiment tous, mais surtout ceux de l'Eglise Catholique (qâtholiqî), car c'est en elle qu'on connaît toute la vérité (col. 780). L'auteur semble regretter la violence qu'il y a entre les fils de la foi et les hérésies, -ils vont jusqu'à se tuer entre eux-, car les fils de la foi veulent exterminer les hérésies de la terre (col. 869). Pourtant, ils devraient raisonner comme Gamaliel à l'égard des Chrétiens (Ac 5,38), (col. 873) ; les fils de l'amour, eux, sont aimés par les hérésiarques, ils ne les tuent pas, ils se réjouissent d'eux, car ils leur prêchent avec humilité (col. 872).

Pour résumer, l'auteur emploie trois expressions pour les hommes d'Eglise : les prêtres, les chefs et les fils de la maison de la foi ; ceux contre qui il polémique, ce sont les deux derniers, et à des endroits différents, ce qui nous amène à deux hypothèses :

a - ou bien, il s'agit de deux auteurs différents ;
b - ou bien, il s'agit d'un changement d'attitude

...

survenu dans l'évolution du même auteur.

Sur le problème de datation et de localisation, cf. l'introduction.

49/50

Sur cet agrapha apocryphe, J. Jeremias a fait une analyse relevant tous les lieux où il se trouve ; il en ressort qu'il n'est attribué à Jésus que par Justin (avant 165) Cyprien (avant 258) et le LG (quatre fois). En note, Jeremias écrit : "Les citations canoniques et extra-canoniques du Liber Graduum syriaque ont encore besoin d'une analyse approfondie ; il semble toutefois qu'elles représentent les anciennes traditions syriaques" (J. JEREMIAS, Les paroles inconnues de Jésus, Paris (1970) p. 82-87 et 128). cf aussi col. 52,197,344,720.

51/52

l. 4-9 : Il s'agit d'une citation apocryphe à rattacher à l'agrapha que nous avons déjà vu ci-dessus, cf. G. RESCH, Agrapha, p. 112 ss, Log. 39, Leipzig 1889. Sur la couronne, cf. Pistis Sophia, 59 p. 74,34 (Schmidt-Till) ou, même, Les Odes de Salomon, I,1 (II,207 Harris) ; IX,8-9 (II,260) ; XVII,1 (II,289), textes cités par J. E. MENARD, L'Evangile de Vérité -Nag Hammadi Studies,2- Leiden (1972) p. 115.

55/56

La croix :

Le solitaire doit tout quitter et prendre sa croix (col. 32) pour être digne du Christ (col. 56) et recevoir le Paraclet (col. 60). Il s'agit de la croix visible et invisible (col. 68). Par la sainteté et l'humilité (col. 73) le solitaire atteindra la vérité (col. 149),

...

c'est en marchant sur les pas du Christ qu'il verra sa face (col. 569) et sera glorifié avec lui (col. 924), car il a souffert avec lui (col. 845) et comme lui (col. 920), il a crucifié son corps des plaisirs (col. 908). Sans se rassasier de pain et d'eau (col. 824), il sera emporté au ciel comme Enoch grâce à la croix (col. 313). Il ne pourra plus travailler la terre car ses pieds et ses mains sont attachés (col. 76,593) ; il ne pourra plus faire d'aumônes (col. 328), non pas comme les justes (les bénis) qui n'ont pas porté leur croix (col. 65) comme Marthe et Abraham (col. 76). Si le juste veut porter sa croix, il n'a qu'à lire l'Evangile (col. 572) et quitter la terre (col. 749) sans soucis (col. 61) et sans s'interférer dans les affaires de ce monde (col. 924). Cf la Didaché 6,1.

Les Log. 55,99,101 de l'Evangile selon Thomas surenchérissent sur le LG en disant "celui qui ne haïra pas son père et sa mère". Mais l'élément de l'imitation est le même. Cependant, le LG dans la col. 569, fait allusion à la chambre nuptiale : les solitaires qui ont porté la croix sont les seuls à y entrer, car ils ont emprunté son chemin (col. 513), ils ont purifié leur coeur (col. 568), ils n'ont plus ni le péché ni les fruits du péché (col. 540). C'est seulement dans la chambre nuptiale qu'on peut voir le Seigneur face à face et être glorifié avec lui (col. 569) ; les justes ne pourront pas y entrer (col. 516), mais ils seront dans les nombreuses demeures de la maison du Père (col. 361,513) chacun selon ses actes (col. 524).

Sur la chambre nuptiale (cf. comt. 169/170), cf. Ev Phil (sent. 87,103,122). Le LG a pu connaître le milieu de cet Evangile, mais il ne développe pas comme le fait la gnose valentinienne le mystère de l'union mystique du Soter et de la Sophia (cf. J. E. MENARD, l'Evangile selon Philippe, p. 14). Peut-on rapprocher le fait que seulement ceux qui portent la croix peuvent entrer dans la chambre nuptiale, avec l'image de la chambre nuptiale

...

séparée du reste par la Croix (cf. IRENEE, Adv. Haer., I,2,4 ; 7,1) qu'on rencontre aussi dans la mystique juive, cf. G. SCHOLEM, Les grands courants de la mystique juive (Bibliothèque scientifique), Paris 1950, p. 85 ; Ext. Théod., 27 ; 35,1 ; 38,2 et F. M.M. SAGNARD, Clément d'Alex., Extraits de Théodote (SC, 23) Paris 1948, p. 220 ss (cité par J. E. MENARD, L'Evangile selon Philippe, p. 29 n. 117).

Vu le fait que Marie-Madeleine a porté la croix (col. 73) (cf. aussi l'Evangile selon Philippe -sent. 32,55-), le LG met Marie-Madeleine et Simon-Pierre sur le même pied d'égalité (col. 81) ; pour l'Evangile de Philippe ils sont les plantes du Père qui ne sauraient être déracinées (sent. 126), ils sont séparés des autres par la croix (sent. 53,67,72,95,125).

57/58

"Elevez-vous de la terre et ne vous inquiétez pas". Cette citation ne revient sous cette forme qu'une seule fois dans le LG. Kmosko met en note "citatum apocryphum", il est possible que l'auteur ait résumé la pensée de Jésus, car la seconde partie correspond à Mt 6,25 ; quant au verbe "s'élever", il vient assez souvent : Le parfait doit s'élever au-dessus de la terre (col. 68), au-dessus du mariage et de la vie conjugale, jusqu'au genre de vie des apôtres (col. 384) et du Christ (col. 749,764). On peut rapprocher la citation du Log 9 de Thomas : "... Le blé qui ne fit pas sortir des épis en haut vers le ciel", sachant bien que pour le LG seul le bon blé ira dans les granges de Lumière (col. 888). Les justes qui sont restés attachés à la terre ne sont pas élevés (col. 541), ils n'ont pas vaincu le mal (col. 841), ils sont comme l'orge, car leur connaissance est défaillante (col. 888).

...

59/60

"Le parfait, c'est celui qui n'est pas soumis aux choses visibles", ceci est à rapprocher de la sent. 61 de l'Evangile selon Philippe : ... "car s'ils avaient l'Esprit-Saint, il n'y aurait pas d'esprit impur qui se collerait à eux" (cf. aussi sent. 59 et 95). Comme pour l'Evangile selon Philippe, le psychique est celui qui n'a pas reçu l'Esprit, il peut être le siège des puissances mauvaises ou des démons (cf. J. E. Ménard, Ev Ph p. 179), ainsi pour le LG. Les justes (qui n'ont pas la plénitude de l'Esprit Saint et qui n'ont qu'un petit mélange, cf. plus haut 13/14) souffrent du mal, car la justice est sur la frontière du mal, elle est la "frontalière des maudits (col. 753)". Quant aux parfaits, ils sont dans leur patrie, le ciel (col. 581).

Pour le valentinisme aussi, l'âme du spirituel domine toutes les passions, parce qu'elle est unie à son ange, qu'elle est devenue sa fiancée et qu'avec lui, elle refait la synthèse de son "moi", en parvenant à l'Eon (sent. 7,11,103,127). L'âme du parfait s'unit au Père, au Fils et à l'Esprit (cf. Ext. Théod., 4,1 ; 13,4 ; 33,2) (cf. J. E. MENARD, L'Evangile selon Philippe p. 16). On peut rapprocher cette idée valentinienne de la col. 792, où l'auteur explique que sans l'Esprit Saint l'âme sort du corps "toute seule" ; et expliquant Mt 18,19 ; 21,22 et Mc 11,24 "là, où deux ou trois sont réunis en mon nom, je suis là au milieu d'eux", il dit : "ces deux-là sont l'homme intérieur et l'homme extérieur qui sont unanimes pour garder les préceptes, ils demandent et reçoivent les dons de l'Esprit Saint, (cet Esprit) se mélange en eux, alors l'homme devient Trinité et sera sauvé".

On peut rapprocher ce texte du Log 30 de l'Ev Th : "Jésus a dit : Là où il y a trois dieux, ce sont des dieux ; là où il y en a deux ou un, je suis avec lui". L'interpré-

...

tation du LG a été combattue par Clément d'Alexandrie en Strom.,III,68,3 et par EPIPHANE, Pan. LXII,2, qui rapporte une théologie trinitaire modaliste caractéristique de l'encratisme et de l'Evangile des Egyptiens en particulier (cité par J. MENARD, L'Evangile selon Thomas, p. 125).

63/64

Sur la citation de Jn 7,38, cf. l'article de J. MENARD : "Interprétation patristique de Jn VII,38", Revue de l'Université d'Ottawa, (1955) 5-25. Dans cet article, on trouve que l'interprétation patristique a changé au cours de l'histoire, avant et après Origène. Le LG s'inscrit dans le second courant, interprétant la citation dans le sens des fidèles et non plus du Christ.

67/68

Sur le mélange, cf. commentaire de 13/14. Dans ce passage, nous trouvons un élément nouveau où l'auteur reprend la pensée paulinienne : Dieu est en tout, le pleroma "habite" (κατοικεῖ) dans le Christ (Eph 1,19 ; 2,9 ; 3,17), le Christ "habite" dans le coeur du fidèle. C'est pourquoi les chrétiens ont part au pleroma (Eph 2,10). Le Christ enveloppe et contient toutes choses. C'est peut-être en se référant à cette idée que l'auteur affirme en 461 que l'Esprit est Jésus Christ, cf. J. DUPONT, Gnosis. La connaissance religieuse dans les épitres de St Paul, Louvain, 1949, p. 474.

67/68

l. 25 : Texte douteux, litt : "et ils se crucifient eux-mêmes (leur âme) avec le Malin et le vainquent, s'ils le vainquent ils deviennent des justes...".

L'auteur emploie deux verbes pour "crucifier" :

...

slaw, "crucifier", sliwâ, "croix", et zqâp, "dresser, accrocher sur une croix." Ces deux verbes sont presque synonymes ; le premier est employé plus souvent dans le sens de la réalité de la croix en général : prendre la croix (col. 57,924) à la suite du Christ (col. 32,569,845,920), le second plus souvent dans un sens de la croix du Christ (col. 365,425) et des Apôtres (col. 428,624). Dans ce deuxième sens, il y a une connotation d'endurance et de résistance, c'est pourquoi on pourrait traduire ce texte par : "et ils se dressent (par le fait d'être crucifiés) contre le Malin, et ils deviennent vainqueurs". (cf. J. E. MANNA, Vocabulaire Chaldéen-Arabe, Mossoul 1900).

69/70

Le rôle de l'Esprit Saint.

Nous avons vu la nature de l'Esprit-Saint dans le commentaire de 17/18. Voyons maintenant son rôle : C'est par lui que l'homme fait le bien (col. 68,69), par lui il supporte le mal (col. 68) et connaît toute la vérité (col. 136), par lui et pour réaliser ses desseins Paul a traité les corinthiens de stupides (1 Co. 15,36) (col. 488). C'est lui qui révèle (col. 577), qui donne les vrais cantiques (col. 780). S'il existe dans l'âme, l'homme sera sauvé (col. 792) même si ce n'est que partiellement (col. 373,384), le baptême confère l'Esprit qui donne la disponibilité d'écouter les préceptes (col. 797). L'Esprit de Dieu, l'Esprit Saint et l'Esprit Paraclet ne sont qu'un seul Esprit, mais il a ces trois noms pour distinguer celui qui reçoit les grands et les petits charismes (col. 789). Mais tout homme ne peut pas écouter l'Esprit directement, sinon le Christ ne serait pas apparu (col. 572), mais celui qui aime le Christ, la Trinité parfaite viendra chez lui (col. 380,408), et lorsque l'Esprit se mélange dans l'homme intérieur et extérieur, il sera une Trinité, lui aussi, et vivra (col. 792).

...

Cette dernière affirmation nous rappelle la doctrine de la déification qu'on trouve surtout dans la pensée alexandrine et en particulier chez Athanase, dans la pensée des pères cappadociens et surtout chez Basile de Césarée dans son traité Sur le Saint Esprit (trad. B. PRUCHE -SC 17-, 1968 p. 212 ss). On pourrait disserter sur les influences philosophiques, voire les emprunts des thèmes platoniciens de la déification (cf. PLATON, Théétète, 176 b -Trad. L. Robin- éd. de la Pléiade (1950) p. 135 ; République, 613, vol I, p. 1129 et PLATIN Enn VI,9,9, éd. E. BREHIER,59). En ce domaine, déceler des influences peut paraître aléatoire. Les influences gnostiques sur l'apatheia ascétique du LG sont évidentes, même les ressemblances verbales, mais certaines de ces notions ont été complètement transformées, voire rénovées, d'autres supprimées et enfin d'autres contradictoires avec la gnose et la philosophie platonicienne, par exemple le rôle important que donne le LG au corps dans le salut (col. 253,256,265, 301,384,572,785,...).

73/74

Marie-Madeleine.

Cf. l'Evangile de Marie (Nag Hammadi Codices V,2-5 and VI, with Papyrus Brolinsis 8502, 1 and 4, Nag Hammadi Studies 11, 1979, et le Papyrus de Berlin 502 ; fol. 9,12-20, p. 20 ; fol. 10,1 et ss, p. 69 ; fol. 18,1-5, p. 27 ; éd. W. C. TILL, Die gnostischen Schriften des Koptischen Papyrus Berlinensis 8502 -TU, LX), Berlin 1955). Où Marie enseigne et est la soeur qui prêche. Le Logos enseigne par elle. Elle est aussi la compagne, celle qui a part à la vérité, cf. Pistis Sophia, c. 98, p. 153. Cf. aussi Ev Phil, sent. 32,55 (J. E. MENARD, L'Evangile selon Philippe, p. 15,30,138,150-151,171,198). L'Evangile de Pierre appelle Marie aussi la "disciple du Seigneur" (cf. L. VAGANAY, Paris, 1930, p. 318 ; et M. G. MARA, L'Evangile de Pierre, Paris 1973 -SC 201- p. 62. Ce terme

...

μαθήτρια τοῦ Κυρίου , est rare. Dans les écrits gnostiques, Marie-Madeleine apparaît comme la médiatrice, elle est parfois située au-dessus des Apôtres. L'auteur du LG la situe à une place moins primordiale : elle a le don du Paraclet, comme Pierre (col. 81), car elle a porté la croix (col. 73), non comme sa soeur Marthe et Tabitha qui sont restées dans la justice et les soucis matériels (col. 73,81).

Quant aux "disciples (femmes) et aux glorificatrices mshabhaniâthâ, que Marie-Madeleine formait et préparait, Celse parle des disciples de Marianne" (ORIGENE, Contre Celse V, 62 -SC,147-, 1969, p. 168 N. 4). Dans les actes gnostiques de Philippe, Marie accompagne l'apôtre dans tous ses voyages (Tischendorf, Acta Apost. 32), cf. aussi P. M. GUILLAUME, Marie-Madeleine, in DS, X, col. 559-575, Paris, 1978).

79/80

1. 15 : Les oiseaux du ciel.

Il faut noter ici l'interprétation des "oiseaux du ciel" de Mt 6,25 et des corbeaux de Lc 12,24 comparés aux"mondes supérieurs" ou aux anges. L'auteur rapproche cette citation de Mt 22,30 : "ils seront comme des anges", et à la col. 752, il le fait explicitement : Les anges ne travaillent pas la terre, ils n'ont pas de désirs (col. 344), c'est parce que Adam a désiré le commerce charnel qu'il est tombé de la sainteté des anges (col. 336 ; cf. aussi ThAth -Nag Hammadi, Codex II, p. 144 lignes 9-11-), il a imité les animaux et non les anges (col. 352, ThAth, p. 138, 1. 40). Le fait de ne pas se soucier, rejoint aussi le Log 36 de l'EvTh, les enfants qui piétinent leurs vêtements, et affichent de l'indifférence à l'égard de tout ce qui est corporel et sexuel, car pour pouvoir retrouver Dieu et ne plus craindre, il faut retrouver l'innocence androgynique de l'enfant (J. E. MENARD, L'Evangile selon Thomas, p. 135).

...

Quatrième homélie

83/84

Les infirmes.

Le LG parle très souvent de l'infirmité surtout morale. C'est une catégorie particulière dans sa pensée qu'on ne saurait confondre avec les justes. En effet, ces derniers sont des Chrétiens bien portants qui se sont contentés des petits préceptes et qui seront sauvés, ils ne s'opposent pas aux parfaits, mais ils leur sont inférieurs.

Quant aux infirmes et aux malades, il est très difficile de cerner d'une façon exacte l'idée que l'auteur en fait : Ils ont des préceptes particuliers, moins exigeants que ceux des parfaits (col. 40,84,456, 512), les forts doivent les ménager (col. 89,233,261) et ne pas les scandaliser (col. 277), mais les fortifier et porter leur poids (col. 280), les infirmes doivent se contenter de se soigner (col. 280), de ne pas aller chez les autres infirmes (col. 281),ils ne doivent pas emprunter le chemin des parfaits, car ils sont trop faibles (col. 469), le Christ et les apôtres leur ont tracé des sentiers spéciaux (col. 469,508,512,721). Ce sont la foi et ses préceptes (col. 860), car leur conscience est infirme (col. 400, 473), ils ne peuvent pas digérer la nourriture véritable (col. 893) qui est la grande escalade (col. 453) vers la cité des Saints (col. 512) par la grande montée (col. 517), car ils risquent de tomber dans l'abîme (col. 456) ou dans le feu ou les eaux profondes (col. 449) (pour l'abîme, l'eau et le feu, cf. ThAthl, p. 142, 12-13), même à cause des bonnes actions qu'ils font les parfaits (col. 84). Mais, par ailleurs, l'auteur défend aux parfaits de suivre ce qui a été permis aux infirmes, par exemple, dénoncer les frères devant la communauté (col. 313) ou les chasser (col. 497) ou les séparer comme le blé de l'ivraie (col. 508). Mais à la fin de son ouvrage, l'auteur semble

...

souffrir des attaques des fils de la foi qui l'accusent d'enseigner en particulier ce qu'on ne prêche pas publiquement dans l'assemblée (col. 872).

Par conséquent, d'une part, il semble que ces infirmes et ces enfants sont des disciples en voie d'acquérir la perfection, ils marchent parallèlement à la route parfaite sur des sentiers spéciaux (col. 453) et dont le maître doit freiner le zèle (col. 896), et d'autre part, ils sont assimilés aux enfants de l'Eglise de la foi (col. 293,505,508,860). Nous ne pouvons pas tirer encore au clair cette question, avant d'avoir vu les autres catégories et degrés, mais nous pouvons constater le flottement qui existe entre le début de l'ouvrage et la fin qui montre probablement l'existence de différentes couches de rédaction, ou même d'auteurs différents. (cf. E. LEMOINE : Physionomie d'un moine syrien : Philoxène de Mabbug, OS 9 (1958) 91-102, surtout p. 94 où Philoxène développe cette notion du traitement des malades). Ceci est à notre avis en rapport avec le LG que Philoxène a probablement connu, il reste cependant à démontrer jusqu'où est allée cette influence, ce qui demeure en dehors de notre objectif. Le vocabulaire médical est aussi à rapprocher du Pseudo-Macaire pour qui le Christ médecin est l'une de ses images favorites (Die 50 geistlichen Homilien des Makarios, ed. H. DORRIES (PTS, 4), Berlin 1964, Hom., 20,26,44), cf. R. MURRAY, Symbols of Church and Kingdom, Cambridge 1977, p. 203 n. 1. Sur cette notion du Christ médecin, le LG reste très succint (cf. col. 169, 172,428).

85/86

La correction fraternelle.

La Didaché, 15,3 dit : "Reprenez-vous les uns les autres, non avec colère, mais avec paix, comme vous l'avez dans l'Evangile...". Dans le Testament de Gad, 6,3-4 :

...

"... Et si quelqu'un pèche contre toi, parle-lui avec paix...". Le LG dit : "reprends-le avec amour" (l. 2). Par ce texte, le LG fait allusion à un passage évangélique difficile à préciser, on peut le rapprocher de Mt 18,15 ss, mais comment expliquer la ressemblance avec les textes signalés. cf. aussi PS - CYPRIEN, Adv. aleatores, 4 et 14,2 (cité par W. RORDORF et A. TUILIER : La Doctrine des douze Apôtres -SC, 248- Paris 1978, p. 194 n. 4). Cette citation comme d'autres, nous montre que le LG représente l'une des traditions syriaques les plus anciennes (cf. J. JEREMIAS, Les paroles inconnues, op. cit., p.85 note 128).

87/88

Livrer à Satan : d'lâ nethbla^{c} men Satânâ.

D'après l'opinion des exégètes, ce passage reste impressionnant ou du moins obscur (cf. E.-B. ALLO, Première Epitre aux Corinthiens, Paris, 1934, p. 122). Pour Tertulien cela voulait dire simplement sauver l'Eglise en empruntant ce membre corrompu (De pud., 13). Le LG semble l'interpréter aussi dans ce sens, car séparer un frère de la communauté qui lui a donné l'Esprit par le baptême, qui est le cachet qui fait qu'on appartient au troupeau du Christ, il n'en peut pas disparaître (col. 720,11). Sauf à celui qui marche dans le péché, le maître du troupeau peut l'en retirer (col. 720,15). Par conséquent, en chassant un frère on risque de le livrer au péché, il passera alors sous l'emprise de Satan (col. 793,832,833). On pourrait aussi rappeler la notion du "mélange de l'Esprit", car l'homme fait le mal par le mélange du mal qu'il y a en lui (col. 68) et tout l'effort de la communauté doit être pour que le mélange de l'Esprit Saint augmente en chacun (col. 76). Car qui ne fait pas le bien, n'a pas Dieu en lui (col. 73).

...

Cette notion montre donc l'archaïsme du LG, car on trouve cet usage dans l'Ancien Testament, dans le Judaïsme et à Qumrân. Une telle discipline suppose un certain pouvoir de la communauté sur ses membres (MT 18,15-18), cependant l'auteur conteste cet usage établi et rappelle qu'on ne doit pas être plus dur envers les "frères" qu'envers les païens qu'on rencontre tous les jours.

89/90

"Frère" et "Fils".

Il est bon dès maintenant de signaler l'une des caractéristiques du style de notre auteur, c'est le fait qu'il s'adresse tantôt à des "Frères" et tantôt à "un fils" ou à "des fils", notons aussi que la variante et l'emplacement de ces titres peuvent être importants pour cerner la personnalité de l'auteur :

L'auteur emploie cinq variantes pour s'adresser à ses auditeurs :

Nos frères :	2	(col. 12,249).
Nos soeurs :	1	(col. 12).
Mes frères :	12	(col. 121,261,285,508,537, 617,824,837,853bis,873,921).
Mon frère :	2	(col. 89 bis).
Mon Fils :	8	(col. 432,465,480,548,560, 564,769,816).

Notons que l'usage de "Mes frères" couvre tout l'ouvrage, ceci n'a pas grand intérêt, car en Orient l'usage en est très fréquent. Mais ce qui nous intéresse ici, est le dernier terme : "Mon fils". Remarquons qu'il n'est employé que dans la seconde moitié du livre, c'est-à-dire qu'il y a un changement de ton considérable entre la première partie de l'ouvrage et la seconde. A propos de cette tradition, cf. A. J. FESTUGIERE, La révélation d'Hermès trismégiste, I, Paris (1950) p. 332-339 ;

...

l'auteur rapporte que chez les divers peuples de l'Orient ancien les secrets, la science et la sagesse étaient transmis de père en fils, puis le terme "fils" s'étendit aux disciples.

Avec le temps, la parole du maître prit une valeur créatrice et salvatrice, la parole du sage vient de Dieu (Ahiqar 7,1, F. NAU, histoire de la sagesse d'Ahikar l'assyrien, Paris 1909 ; Proverbes 31,1). Dans sa conclusion, A. T. FESTUGIERE dit : "Or, il est bien important de considérer que, dans la "petite littérature" qui a pris naissance en Egypte, à l'âge hellénistique, pour traiter des sciences occultes, la traditio de père à fils est l'une des fictions les plus habituelles" (p. 336).

Y a-t-il un caractère ésotérique dans le LG ? Au début de l'ouvrage, rien ne semble l'indiquer, mais vers la fin une allusion nous semble aller dans ce sens ; l'auteur dit : "Lorsque l'homme de l'amour leur parle (au fils de la foi, aux gens de l'Eglise) de quelque chose qui leur est caché, ils se dressent contre lui et le tuent (en disant :) "pourquoi enseignez-vous ce qu'on ne prêche pas dans toute l'assemblée" (col. 872). Un peu plus loin, il conseille aux "autres maîtres" de ne pas laisser partir l'un de leurs disciples prêcher s'il ne sait pas nager (col. 893), et ailleurs il critique les méthodes superficielles de certains maîtres qui ne prennent pas en considération les ravages qu'ils peuvent faire en engageant n'importe qui (col. 776,904).

91/92

Les quatre dimensions.

Cette énumération des quatre dimensions revient dix fois dans le LG (col. 92,193,197,293,329,356,360,509, 697,749). Comme Paul, l'auteur ne croit pas devoir préciser davantage. L'objet de ces quatre dimensions semble être

...

compris d'emblée par les destinataires. Le LG précise toutefois que les fils de la foi ne sont pas capables comme les fils de l'amour d'atteindre ces dimensions, c'est le domaine des parfaits. Dupont, Gnosis La connaissance ... (op cit) p. 476-489, a fait une remarquable recherche sur les quatre dimensions ; il dit en conclusion : "Le thème central qui, de la connaissance de l'univers, fait aussi une connaissance de Dieu, appartient au contexte littéraire dans lequel nous avons étudié plus haut le monothéisme cosmologique des Stoïciens, ainsi que les notions de soma et de Pleroma. La corrélation qu'Eph., III,18-19, semble mettre entre les quatre dimensions et le pleroma, favorise le rattachement de notre formule à un milieu littéraire dont nous connaissons l'influence sur la terminologie de l'Epître aux Ephériens. Tout porte donc à rattacher littérairement la formule des quatre dimensions au langage du stoïcisme vulgarisé..." (p. 488-489). Si l'auteur du LG n'explique jamais ce que sont ces quatre dimensions, c'est parce que cela devait être évident pour ses contemporains ; pour lui, cela signifiait probablement l'étendue de la connaissance parfaite, mais Irénée y a vu le symbole de la croix cosmique du Christ (cf. Démonstration de la prédication apostolique, SC, 62, Paris, 1959, p. 87.

93/94

Ce long discours sur la poursuite du pécheur peut être rapproché de l'Homélie 30. Notons aussi la curieuse conception de l'impureté transmise par le contact du pécheur qu'avaient les "fils de la foi" (col. 93,112). Sommes-nous en face de pratiques archaïques de disciplines ecclésiastiques, comme nous le trouvsons chez Tertulien, dans son livre : De Paenitentia ? (cf. A. D'ALES, Edit de Calliste, étude sur les origines de la Pénitence chrétienne Paris (1914) p. 136-171). Le LG dit expressément : "Certains prétendent qu'après le baptême, l'homme ne peut plus être pardonné s'il vient à pécher" (col. 713).

...

l'auteur rapporte que chez les divers peuples de l'Orient ancien les secrets, la science et la sagesse étaient transmis de père en fils, puis le terme "fils" s'étendit aux disciples.

Avec le temps, la parole du maître prit une valeur créatrice et salvatrice, la parole du sage vient de Dieu (Ahiqar 7,1, F. NAU, histoire de la sagesse d'Ahikar l'assyrien, Paris 1909 ; Proverbes 31,1). Dans sa conclusion, A. T. FESTUGIERE dit : "Or, il est bien important de considérer que, dans la "petite littérature" qui a pris naissance en Egypte, à l'âge hellénistique, pour traiter des sciences occultes, la traditio de père à fils est l'une des fictions les plus habituelles" (p. 336).

Y a-t-il un caractère ésotérique dans le LG ? Au début de l'ouvrage, rien ne semble l'indiquer, mais vers la fin une allusion nous semble aller dans ce sens ; l'auteur dit : "Lorsque l'homme de l'amour leur parle (au fils de la foi, aux gens de l'Eglise) de quelque chose qui leur est caché, ils se dressent contre lui et le tuent (en disant :) "pourquoi enseignez-vous ce qu'on ne prêche pas dans toute l'assemblée" (col. 872). Un peu plus loin, il conseille aux "autres maîtres" de ne pas laisser partir l'un de leurs disciples prêcher s'il ne sait pas nager (col. 893), et ailleurs il critique les méthodes superficielles de certains maîtres qui ne prennent pas en considération les ravages qu'ils peuvent faire en engageant n'importe qui (col. 776,904).

91/92

Les quatre dimensions.

Cette énumération des quatre dimensions revient dix fois dans le LG (col. 92,193,197,293,329,356,360,509, 697,749). Comme Paul, l'auteur ne croit pas devoir préciser davantage. L'objet de ces quatre dimensions semble être

...

compris d'emblée par les destinataires. Le LG précise toutefois que les fils de la foi ne sont pas capables comme les fils de l'amour d'atteindre ces dimensions, c'est le domaine des parfaits. Dupont, Gnosis La connaissance ... (op cit) p. 476-489, a fait une remarquable recherche sur les quatre dimensions ; il dit en conclusion : "Le thème central qui, de la connaissance de l'univers, fait aussi une connaissance de Dieu, appartient au contexte littéraire dans lequel nous avons étudié plus haut le monothéisme cosmologique des Stoïciens, ainsi que les notions de soma et de Pleroma. La corrélation qu'Eph., III,18-19, semble mettre entre les quatre dimensions et le pleroma, favorise le rattachement de notre formule à un milieu littéraire dont nous connaissons l'influence sur la terminologie de l'Epître aux Ephériens. Tout porte donc à rattacher littérairement la formule des quatre dimensions au langage du stoïcisme vulgarisé..." (p. 488-489). Si l'auteur du LG n'explique jamais ce que sont ces quatre dimensions, c'est parce que cela devait être évident pour ses contemporains ; pour lui, cela signifiait probablement l'étendue de la connaissance parfaite, mais Irénée y a vu le symbole de la croix cosmique du Christ (cf. Démonstration de la prédication apostolique, SC, 62, Paris, 1959, p. 87.

93/94

Ce long discours sur la poursuite du pécheur peut être rapproché de l'Homélie 30. Notons aussi la curieuse conception de l'impureté transmise par le contact du pécheur qu'avaient les "fils de la foi" (col. 93,112). Sommes-nous en face de pratiques archaïques de disciplines ecclésiastiques, comme nous le trouvsons chez Tertulien, dans son livre : De Paenitentia ? (cf. A. D'ALES, Edit de Calliste, étude sur les origines de la Pénitence chrétienne Paris (1914) p. 136-171). Le LG dit expressément : "Certains prétendent qu'après le baptême, l'homme ne peut plus être pardonné s'il vient à pécher" (col. 713).

...

Est-ce une attaque contre le novatianisme (IIIe siècle, surtout en 251) ? Sur le développement de cette doctrine, cf. F. VERNET, art. Cathares, in DTC col. 1987-1999. Mais nous savons par ailleurs que cette doctrine se répandit surtout en Occident. Ceci démontre donc que notre auteur était au courant des idées qui circulaient à son époque, ou du moins il semble d'après d'autres indices qu'il connaît bien la pensée alexandrine du IIIe siècle. Clément d'Alexandrie s'attaque à ceux qui disent : que Matthieu l'apôtre a dit à chacun : "Si le voisin d'un élu pèche, l'élu a péché. En effet, s'il s'était conduit comme le prescrit la parole, le voisin aussi aurait eu honte de sa vie et donc n'aurait pas péché (Strom. VII 13,82).

Cinquième homélie

99/100

La comparaison de l'enseignement au lait se trouve trois fois dans le Nouveau Testament (1 Co 3,2 ; Hb 5,12-13 ; 1 P. 2,2), R. Murray, Symbols of Church and Kingdom (op. cit.), cite le lait en différentes occasions, p. 125 : St Ephrem dit que l'olive est le symbole du Christ, car on en retire du lait, de l'eau ou de l'huile ; le lait pour les enfants, l'eau pour les jeunes gens et l'huile pour les infirmes (cf. Commentaire de l'Evangile Concordant (éd. L. LELOIR -SC, 121- Paris, 1966, p. 380).

Les Odes de Salomon parlent du lait et du miel (Ode 4,10) (cf. J. H. BERNARD, The Odes of Salomon, p. 53 et J. DANIELOU, Théologie du Judéo-Christianisme, 1, Tournai, 1959, p. 389), mais il est possible que cela se référait à certaines cérémonies d'initiation (cf. Ode 19, 1-7, et J. DANIELOU, Théologie du Judéo-Christianisme p. 81-84, surtout l'importante note 5, p. 83).

...

Origène, Contre Celse, VI,27 (éd. BARRET -SC, 147- Paris, 1969) rapporte une phrase que Celse attribue aux chrétiens : "Celui qui applique le sceau se nomme le Père ; celui qui en reçoit l'empr ei nte est appelé jeune homme et fils, et il répond : "J'ai été oint de l'onction blanche découlant de l'arbre de vie" (p. 245). Ou bien il s'agissait de certains rites baptismaux, cf. E. SEGELBERG, Numen 7 (1960) 189-200 et "The Baptismal Rite According to some of the Coptic-Gnostic Texto of Nag Hammadi", in Studia Patristica V (TU,80) 1962, p. 117-128.

Ev Phil (sent. 66) suggère le lait dont a parlé Ephrem, le lait qui sort du côté du Christ. J. MENARD, L'Evangile selon Philippe, p. 184-185, compare le feu blanc au chrême blanc des Ophites (cf. Ps-Clém., Hom. III, 27, p. 66,15-23 Rehm). On trouve un parallèle à cette notion dans les psaumes Manichéens : "Je suis le lait qui est dans tous les arbres" (cf. C. R. C. ALLBERRY, Manichaean Psalm Book II, Stuttgart, 1938, p. 54, 28-29). Il semble que cet arbre soit le Christ, puisque "le lait de tous les arbres" (p. 155,26) se trouve dans la litanie adressée au Christ (cité par R. MURRAY, op. cit., p. 322). Sur cette dernière idée, le LG dit à deux reprises que le Christ est l'arbre de vie par ses fruits (col. 589,856) ou, c'est l'Esprit vivifiant (col. 857).

Résumons maintenant la pensée de notre auteur en ce qui concerne le lait des enfants. C'est en premier lieu dans une idée didactique que le LG compare le lait aux petits préceptes en partant de 1 Co. 3,2 (col. 17) : les enfants en ont besoin pour grandir et devenir beaux (col. 28) ; c'est pour leur joie (col. 108), c'est facile à digérer (col. 272) ; l'Eglise est la nourrice (col. 293, 296), mais elle n'a pas que du lait (col. 297) ; ce lait, ce sont les petits sentiers qui sont parallèles au chemin de la perfection (col. 512), c'est la petite connaissance

...

(col. 868) ; les parfaits doivent savoir à qui il faut donner du lait et à qui il faut donner des plantes médicinales (col. 893).

Mais le lait ne constitue pas une nourriture d'adulte, car il faut sevrer les enfants (col. 769) et dépasser le lait (col. 273). Cela ne veut pas dire que le lait devient inutile (col. 281), il l'est en fait pour les adultes (col. 281,297). C'est pourquoi il faut distinguer les grands et les petits préceptes (col. 272).

Abandonner le lait ne veut pas dire abandonner la condition de l'enfance à laquelle nous invite le Christ (col. 340), surtout celle des enfants qui ne rougissent pas de leur nudité (col. 341) et qui ne désirent pas et qui peuvent pleurer à tout moment (col. 344).

Sur les enfants nourrissons voir aussi Ev Th, Log 22,46 ; Th Ath, p. 139, 11-12, où il est dit : "C'est pourquoi, maintenant, vous êtes des petits jusqu'à ce que vous deveniez parfaits".

Par conséquent, nous pouvons dire que le LG s'attache à une tradition très ancienne, pas très élaborée du point de vue symbolique comme Ephrem et le pseudo-Macaire, mais qui reste proche des milieux populaires, bibliques et judéo-chrétiens.

103/104

Les juges : daïyanê.

"Les mauvais juges de ce monde" est une expression qui revient souvent dans le LG, il s'agit des juges civils qui appliquent une loi qui ne connaît pas le pardon (col. 644). Mais tels peuples, tels juges (col. 653), car si les hommes étaient justes, ils n'auraient pas besoin de juges (col. 648). De toute façon, c'est un

...

moindre mal que d'avoir ces juges meurtriers, sans cela les hommes se seraient dévorés les uns les autres (col. 653) et les guerres et le meurtre auraient règné partout (col. 656).

Pourtant Dieu avait proposé autre chose aux hommes. Le Seigneur leur a dit : "Si vous avez soif de sang, voici mon sang, buvez et vivez et ne buvez pas le sang les uns des autres, car vous mourrez". Mais, ils l'ont tué et ils ont bu son sang sans rougir, et voici encore, ils boivent le sang de leurs frères, ce que Dieu a, depuis le premier jour, réprouvé (col. 217,15-20).

109/110

"Ils échangèrent l'image vivante (yôqnâ) contre un veau mort ". Ce mot yôqnâ, εἰκών, n'est employé qu'une seule fois dans le LG, il signifie Dieu lui-même sous son aspect révélable. Le LG emploie un autre vocable pour exprimer l'image, c'est le sourtâ du verbe sâr, "représenter", "dessiner", une autre fois dans le sens de "forme" ou "caractère" : ex. : L'homme peut comprendre la volonté de Dieu par les formes dessinées à l'encre, c'est-à-dire de la lettre (sémitisme) (col. 377), et quatre fois dans le sens d'"image", "ornement", "forme extérieure" : le vase est parfait, lorsque ses ornementations sont dessinées (col. 136) et la façade de la maison est parfaite, lorsqu'elle est sculptée avec de la pierre (col. 140), mais même si le vase vient à se briser, l'artisan peut le mettre dans le feu et ses images sont refaites (col. 717). Cependant il y a vraies et fausses images et le péché peut nous tromper et nous détourner vers des images inutiles que nous dessinons sur nos ustensils (col. 181).

Dans les Actes de Pierre, 38 on lit : "Connaissez le mystère de toute la nature et quel a été le commencement de tout ! En effet, le premier homme, dont en

...

image je porte la race, précipité la tête en bas, montra une nature différente de ce qu'elle était autrefois, car elle devient morte et sans mouvement..." (cité par J. E. MENARD, L'Evangile selon Thomas p. 114). Ev Th la mentionne quatre fois l'image (Log 22,20 ; 50,9 ; 83,2,4, 6). Dans l'Apocryphon de Jean, fol. 25,12 ; 27,1 ss, le Père se contemple dans son image qui se reflète dans l'eau qui l'entoure, et c'est d'après cette image céleste que le Dieu - créateur et ses Puissances créent l'homme à l'image de Dieu, cf. Hypostase des Archontes, p. 87,11 ss où on lit : "L'incorruptibilité regarda en bas, vers les régions des eaux. Sa ressemblance apparut dans les eaux... C'est pourquoi l'incorruptibilité regarda en bas, vers ces régions, afin d'unir, selon la volonté du Père, le Tout à la lumière". Cette image céleste est le Christ dans le Psautier manichéen copte, pp. 62,12 ; 64,12. Dans Ev Phil, sent. 25, il est signifié que l'image d'en bas peut révéler quelque chose du monde d'en haut, c'est-à-dire que l'auteur veut signifier la supériorité de l'onction sur le baptême d'eau : l'eau ne peut symboliser qu'une purification, tandis que l'onction est le mystère du feu (sent, 66,95), cf. J. MENARD, L'Evangile selon Philippe, p. 145). Là-dessus le LG est très explicite : Celui qui est baptisé dans l'eau visible, par cette même eau, est baptisé dans le feu et l'Esprit qui sont invisibles... (col. 296), car le culte visible est à l'image (dmauthâ) de ce qui est invisible (col. 800)".

Cette notion d'image céleste est décrite dans les Actes de Jean (c. 26-29, pp. 165,4-167,7 Bonnet), les Actes d'André (c. 5-6, pp. 40,10-41,7), dans le chant de la Perle, où le Prince voit venir à lui son image, son manteau céleste dans lequel il reconnaît sa véritable essence, cf. J. MENARD, Le chant de la Perle, Rev Sc Rel 42 (1968) 289-325 (cité par J. MENARD, L'Evangile selon Thomas, op. cit., p. 185).

...

125/126

La connaissance de soi. C'est la seule fois, où le LG parle de la connaissance de soi d'une façon explicite. Par ailleurs, il s'agira de connaître le péché qui est en soi (col. 909), d'être parfait dans la connaissance, l'amour et l'humilité (col. 400), de savoir distinguer les préceptes. Telle est la grande connaissance (col. 777), connaître le mal, c'est désirer le monde (col. 644), se connaître, c'est savoir qu'on est pécheur (col. 200).

Mais surtout le LG parle très souvent de la connaissance de toute la vérité, lorsque les dissemblables se réunissent et que les trois deviennent un, c'est-à-dire l'homme intérieur, l'homme extérieur et l'Esprit Saint (col. 792). Nous retrouvons ici la notion de ἡ ἀποκατάστασις de l'Evangile selon Philippe (sent. 44,67,69), i.e. du retour à la sphère de la Vérité. Ce retour s'effectue lorsque le pneumatique rejoint son Eon, son ange, son "moi" transcendantal (sent. 113 ; voir aussi sent. 42,43,44). L'image, s'unissant à sa réalité authentique, s'unit et s'identifie à Dieu lui-même, cf. IRENEE, Adv. Haer., I, 14,1 ; 17,1 ; HERACLON, dans ORIGENE, Comm. Job., IV, 36, XIII, 46, p. 272, 4-11 Preushen (cité par J. E. MENARD, L'Evangile selon Philippe, p. 160), cf. aussi J. E. MENARD, "La connaissance dans l'Evangile de Vérité", Rev Sc Rel 41 (1967) 1-28 (cf. aussi 109/110 notre commentaire sur l'image). Cf. A. LOUF, Les Lettres de St Antoine, Abbaye de Bellefontaine (1976) p. 21.

129/130

Le jeûne. Une vieille tradition connue de notre auteur dit que les Apôtres ne mangeaient pas de viande, mais ils jeûnaient jusqu'à la neuvième heure et ne mangeaient que du pain, du sel, des légumes et des olives

...

(cf. P. BEDJAN, Acta Sanctorum et Martyrum, t. III, p. 29 ; Lipsius, Die apocryphen Apostelgeschichten, Braunschweig 1883, t. 1, p. 343 (cité par Kmosko, col. 129 et Préface, c, III, § VIII, n.4). Sur le jeûne le LG est opposé à la pensée gnostique et messalienne, parce qu'il insiste sur le jeûne physique (col. 252,268,373,549,556,529,545,557, 808,820,908). cf. J. DANIELOU, Théologie du Judéo-Christianisme, Tournai, 1958, p. 426-432.

Dans le milieu ébionite, on va jusqu'à l'interdiction de toute viande, à un végétarisme rigoureux. E. MOLLAND a bien montré la distinction entre l'obligation générale de s'abstenir des πνικτά et l'idéal de "végétarisme" qui est celui des ascètes (La Circoncision, le baptême et l'autorité du décret apostolique, dans ST,9 -1955- p. 32). Les Homélies clémentines nous montrent Pierre "n'usant que de pain et d'olives, rarement de légumes" (XII,6), Clément d'Alexandrie rapporte une tradition, qui est sûrement judéo-chrétienne, selon laquelle Matthieu "se nourrissait de graines, de fruits et de légumes, à l'exclusion de viandes" (Le Pédagogue, II, I, 16 ; SC 108 -1965- p. 41). Tatien dans son Diatessaron a gardé des traces de ce rigorisme contre la viande dans Mt 26,17. A la question des Apôtres : "Où veux-tu que nous préparions la Pâques", Jésus répond : "Pensez-vous que j'ai désiré manger de la viande comme Pâques avec vous ?" (cf. aussi Justin, Dial XXX, 22,4).

135/136

Le vase : mânâ. Ce mot en syriaque a plusieurs sens : "récipient", "vase", "meuble", "vêtement", "instrument", "fourniture", "arme"... Il revient seize fois dans le LG dans ces sens différents : au début de l'ouvrage, il signifie "coffre", "coffre-fort" ou "garde-robe" (col. 136,140,141), ensuite il signifie "instrument de musique" (col. 176,177), ou "ustensile" (col. 180)

...

puis "vêtement" (col. 576,820) et enfin "vase" (col. 717, 745,789). Le mot vase n'a donc pas le même sens du début à la fin de l'ouvrage, cependant un doute reste en ce qui concerne la col. 136, car d'après le contexte on peut le comprendre comme un vêtement qui grandit et dont les ornementations deviennent parfaites, et cela ferait allusion au chant de la Perle (trad. J. MENARD, Rev Sc Rel 42 (1968) 289-325) où justement le manteau grandit en l'absence du fils parti très loin. Ou bien alors le terme peut signifier le "vase" dont nous allons parler ci-dessous. Nous pencherions plus pour la première interprétation à cause du contexte de la phrase et à cause justement de l'évolution du sens de ce vocable au cours de la rédaction.

Plus loin, l'auteur comparera l'âme à une maison (col. 141). Nous trouvons chez les valantiniens cette comparaison, cf. IRENEE, Adv. Haer., I, 21,4 ; I, 186,8-11 (Harvey), celle des vases, cf. Rm 9,20-24 ; 2 Tim 2,20-21 ; IRENEE, Adv. Haer., I, 21,5 ; I, 187,8-11 (Harvey).

Le vase parfait n'a pas de brisure, ni de faille, pour contenir l'Esprit de Dieu (ou son souffle) (col. 789). Or ce souffle, c'est l'onguent, la bonne odeur (col. 553, 556). Cette idée du baume se trouve chez Basilide, cf. Hippolyte, Elench., VII, 22,14 et W. VOLKER, Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis, p. 49, 31-50,2 (cité par J. MENARD, L'Evangile de Vérité, p. 171).

Cette idée de vase est très fréquente dans la littérature gnostique, cf. Ev Ver, p. 25,28,33 ; 26,10 ; 36,21-35. L'Ev Phil (sent. 51) écrit : "Les vases de verre et les vases d'argile sont produits à l'aide du feu. Mais les vases de verre, s'ils se brisent, sont modelés à nouveau, car ils proviennent d'un souffle. Les vases d'argile, eux, s'ils se brisent, sont détruits, car ils ont été produits sans souffle". Or, il nous

...

semble probable que notre auteur connaisse cette citation, puisqu'il la reprend dans l'Homélie 24, où il s'en prend à ceux qui disent que si l'homme pèche, il ne peut pas être pardonné parfaitement comme un vêtement qui se déchire ou un mur qui se fissure. Il leur rétorque : "Il n'est pas bon de comparer l'homme pénitent à un vêtement ni à un mur, mais comparons-le à ce qui entre dans le feu, car les hommes sont baptisés dans l'Esprit (souffle) qui est amour et vérité ; s'ils sont souillés et s'ils commettent le péché après leur baptême, ils peuvent toujours se repentir... ; comme les vases d'or et d'argent, de cuivre, de verre ou de fer, lorsqu'ils se brisent, l'artisan les introduit dans le feu et les renouvelle et leur forme (ou image) est renouvelée" (col. 717). Dans le manichéisme, l'âme porteuse de l'étincelle spirituelle, peut être réacceptée dans le Royaume de Lumière, lorsqu'elle reconnaît ses fautes, cf. H. J. POLOTSKY, art. Manichaïsmus, in PAULY-WISSOWA, Real-Encyclopedie der klassischen Altertumswissenschaft, Supp., VI, Stuttgart, 1903, col. 240-271 (cité par J. MENARD, L'Evangile selon Philippe, p. 167). Pour la gnose, c'est le retour à l'Unité originelle à partir de la dispersion et de la multiplicité, cf. H. CH. PUECH, Gnostische Evangelium und verwandte Documente, dans Neutestamentliche Apocryphen, I3, Tubingue, 1959, p. 196-197. Cette dispersion serait symbolisée ici par les débris de vase (cf. J. E. MENARD, L'Evangile selon Philippe, p. 167).

Sixième homélie

141/142

Sur le mot mânâ, cf. le commentaire précédent. Kmosko, ayant traduit mânâ, par"vase", s'est trouvé dans l'embarras, lorsque, peu après, le LG attribue à ce mânâ des chaînes, une porte et des cadenas, mais nous

...

savons que ce mot fait partie de ces vocabulaires qui couvrent une multitude d'objets, entre autre, il signifie "armoire" ou "coffre", plus tard, ce mot ne sera plus employé sous cette forme pour désigner un coffre, ceci démontre le côté archaïque du syriaque de notre auteur.

Pour le mot rizâs, Kmosko hésite d'abord, puis à la p. 1164, il signale que ce mot pourrait venir du grec : σειρά ou σειρᾶς , "chaîne" (cf. aussi BAR BAHLUL, ed. Rubens Duval, col. 688 : zirê d-dahwâ Les maillons d'or, en arabe : atwâq ed-dhahab). PAYNE SMITH, dans son Thesaurus cite une seule fois ce mot, le tirant d'un texte de Philoxène (187 r. éd. Quatremere), la phrase rapportée est exactement la même que celle du LG, ce qui prouve que Philoxène a dû connaître directement notre auteur. Une étude plus poussée sur les termes rares du LG pourrait mieux cerner le problème de sa datation.

A propos des chaînes, cf. Th Athl p. 140, 30-33, où il est écrit : "Et il a lié (les âmes) avec ses chaînes, et tous les membres, il les a attachés avec l'amertume des chaînes du désir de ce qui est visible, périssable, instable et changeant...".

Septième homélie

151/152

La sorcellerie. Les pratiques de sorcellerie étaient très répandues à cette époque dans le Proche Orient. Jean Chrysostome se rit dans l'une de ses homélies de ceux qui croient aux superstitions (Ad Galat., c. 3 -PG, 61-, col. 647 ss). De même, Basile les appelle : "des contes de vieilles femmes, comme il s'en débite dans les gynécées..." (PG, 30, col. 372 ss). Notre

...

auteur tout en réprouvant ces pratiques semble, toutefois, y croire un peu, il pense qu'on peut faire du mal à quelqu'un avec ces pratiques (col. 153,160,796), cf. Coran 113 et 114(trad. HAMZA - LE CHEIKH SI BOUBAKEUR, Paris 1972), cf. aussi la Didaché V,1.

155/156

La fin du § 3 est difficile. Certains copistes ont dû ajouter dans la marge des explications supplémentaires. Quant aux pratiques qui y sont mentionnées, cf. le Catalogue des hérésies de Maroutha, évêque de Miapharqui, où certains hérétiques étaient accusés d'immoler des enfants dans des cérémonies magiques (A. HARNACK, Der Ketzer-Katalog des Bischofs Maruta von Maipherkat -TU, N. F. B. -V,1,6,-, Leipzig 1899, p. 10).

163/164

Le repos : niâhâ. Ce terme, en tant que notion soteriologique et escathologique, est fréquent dans les textes gnostiques. Il est lié à la connaissance (gnôsis) (CLEM. ALEX., Péd., I, 29,3), I Livre de Ieoû (p. 257, 5,16 Schmidt-Till). Cette notion de repos est aussi liée à l'eschatologie (cf. CLEM. ALEX., Strom, II, IX, 45,5 et STROM, V, XIV, 96,3 ; aussi, IRENEE, Adv. Haer., I, 2,6 ; I, 15,4-5 ; III, 12,12 ; Ev Phil sent. 63 Ev Th. Log 3).

Le repos est aussi un attribut divin du Sauveur, cf. Actes de Jean, c. 109, II, 1. p. 208,3 ; Evangile de Vérité, p. 24,13-20 ; Evangile des Hébreux, im Neutestamentlische Apokryphen, I3, p. 105 Vielhauer. Enfin le repos pour le gnostique est déjà actualisé, cf. Ev Ver, p. 22, 9-19 ; Ev Th, Log. 28,50 ; les Odes de Salomon (26,37,38). Pour plus de références, cf. J. MENARD, "Le repos salut du gnostique", Rev Sc Rel (1977) 71-88.

...

Dans le LG ce qui frappe, quand on cherche le sens du repos, c'est qu'il n'est pas le même avant la col. 400 et après. Au début, le repos signifie le calme et la douceur du caractère (col. 89,204,273), l'accueil des étrangers (col. 309,148), le repos nécessaire à la santé (col. 181) ou simplement c'est la joie (col. 169, 228), mais c'est aussi le repos nuisible de ce monde (col. 345) et la paresse (col. 312). Dans le sens du repos dans l'au-delà, il y a quelques allusions, mais qui ne sortent pas du cadre biblique et liturgique (col. 105, 169,172,261).

Dans la deuxième moitié du livre, on voit apparaître le mot repos dans des sens plus proches de la gnose. "Le Christ habite dans l'humilité et l'amour des humbles, à eux il révèle ses mystères. Si tu veux venir à ce repos et goûter cette douceur..." (col. 408) ou encore "les hommes ne savent pas comment aller à la cité du grand repos (col. 456). Cf. aussi col. 453 : "Peine encore un petit moment, puis tu iras au repos qui ne finit pas", ou "mes enfants allons vers le pays du repos" (col. 520) ; c'est le pays des parfaits déjà maintenant (col. 468), car l'homme parfait est le lieu du repos de Dieu (col. 617) et il montera avec lui sur la sainte montagne qui est le repos (col. 932), c'est le septième jour du repos de Dieu dans la Jérusalem céleste (col. 776) qui arrivera après le jugement (col. 761).

Après ce court survol sur le sens du mot repos, nous constatons simplement que la seconde moitié du LG est plus proche de la pensée gnostique. Ceci rejoint les constatations que nous avons déjà faites à propos du mot vase (col. 135/136) ou "Fils" et "Frère" (col. 89/90).

...

163/164

(§ 10). La "taille" mshouhta, "mesure", "destin", "âge" : πλήρωμα . L'auteur reprend souvent la phrase de Paul (Ep 4,13), c'est-à-dire la taille de l'homme parfait (dans la force de l'âge qui est la plénitude du Christ). Pour Paul, la vie religieuse n'a pas encore reçu son achèvement par l'adhésion de ceux qui ont abandonné le paganisme ; il faut que la connaissance s'affermisse, que la vie chrétienne arrive à sa maturité.

Dans la pensée gnostique, ce terme est différent : dans l'Ev Phil, on insiste sur la supériorité de l'homme (sent. 100), et le Christ est le conjoint de l'Esprit (sent. 101) ; la sent. 40 mentionne l'homme parfait ; avec l'Esprit Saint il gouverne le monde, cf. aussi la sent. 102,116,120.

L' Ev Ver fait descendre le Sauveur du Plérôme non pour révéler la justice de Dieu, mais pour nous communiquer la Vérité (p. 16, 31-36).

Cet Evangile est dominé par la nostalgie du retour à l'unicité primitive. "C'est dans la mesure où elle remontera au Plérôme - Olympe que l'âme se reconnaîtra elle-même et qu'elle sera délivrée de toutes ces Puissances qui la retenaient à la matière et à l'erreur. Elle en sera délivrée par le νοῦς, le λόγος, le πνεῦμα" (J. MENARD, L'Evangile de Vérité, p. 19).

Douze fois le LG parle de mshouhta. Ce mot a plusieurs sens, selon le contexte. D'abord c'est le "destin", le Ajâl arabe, ou "l'heure de la mort" qui est prescrite pour chaque homme (col. 164,168). Ce mot signifie aussi la mesure ou le mérite selon les actes (col. 160, 168,332,677) ou la capacité que chacun a de recevoir le grand charisme de l'Esprit (col. 384,409,788). C'est par

..

la grâce du Seigneur que cette mesure est donnée à chacun. Cette mesure est accomplie par la perfection (col. 665), c'est la mesure des anges (col. 144), c'est-à-dire le retour au stade angélique qui était celui d'Adam avant la chute (col. 336,337,344,345, etc...).

169/170

La chambre nuptiale : gnônâ. Ce thème revient plus souvent dans la seconde partie du LG que dans la première. Dans les deux seules fois qu'il l'utilise au début de l'ouvrage, il est simplement fait allusion à la chambre nuptiale du Paradis (col. 169,256), à savoir la fête nuptiale qu'on trouve chez les synoptiques (Mt 9,15 ; 22,10 ; 25,1-5-6-10 ; Mc 2,19,20 ; Lc 5,34,35). Mais à partir de la colonne 513 le sens de la chambre nuptiale prend une tonalité différente : Le chemin de la perfection mène à la chambre nuptiale du Seigneur, mais non pas les sentiers de la justice (col. 513). La chambre nuptiale est réservée à ceux qui n'ont pas de péché (col. 540), ceux qui ont le coeur pur (col. 568) ; ceux-là verront Dieu face à face et seront glorifiés avec lui (col. 569), mais les justes iront dans les demeures de la vie (athrâ d'hâyyé) que Dieu a préparées aux justes selon leurs oeuvres (col. 513,516).

Cette notion est fréquente dans la littérature gnostique (cf. Ev Th, Log. 104) et surtout l'Ev Phil (sent. 87,122). La première sentence rejoint la pensée du LG, elle oppose l'état des esclaves et des hommes libres ici-bas et leur état dans le Plérôme, le Royaume des cieux (cf. sent. 81 : parallèle entre les hommes libres et les enfants de la chambre nuptiale, d'une part, et les esclaves et les enfants du mariage, d'autre part). L'opposition est basée sur la qualité fondamentale du gnostique, son ἐλευθερία ou son ἐξουσία, cf. J. DUPONT, Gnosis, p. 282-327. (cf. J. E. MENARD, L'Evangile selon Philippe, p. 206-207 et 238-240).

...

173/174

Le nom de Jésus : Shmâ. Dans la sent. 19 de l'Ev Phil, nous trouvons une opposition entre le nom caché et le nom manifeste du Christ (cf. aussi les sent. 47 et 53). Le LG reste assez succint sur cette notion. Pour l'auteur, ce nom a une valeur thérapeutique (col. 173,856), il faut tout faire par ce nom (col. 857). Ce nom est une forteresse (col. 537) par qui les chrétiens sont baptisés (col. 576) ; le Père sauvera tous ceux qui portent ce nom (col. 601), "car la nouvelle alliance est scellée par le sang éloquent, pur et saint de celui dont le nom est trine : Seigneur, Jésus, Christ"(col. 468). Dans les Actes de Pierre et des XII Apôtres (N. H. Codex VI p. 10-12), le Christ donne aux Apôtres une boîte de médicaments en disant : "Guérissez tous les malades de la ville, qui croient en mon nom".

177/178

(fin du § 16). La position du LG vis-à-vis des chansons frivoles nous rappelle la légende qu'on attribue à saint Ephrem appelé la Lyre de l'Esprit (LG 176,20), selon laquelle, sa vocation de poète lui était venue de ce que Bardaisan était célébré avec les chansons mondaines qu'il apprenait aux gens ; ces chansons étaient composées sur l'héptamètre. Ephrem a voulu l'attaquer sur son propre terrain et se mit à composer des poèmes spirituels qu'il propageait dans le peuple. Sur le rire et les propos obscènes, cf. CLEMENT D'ALEXANDRIE, Le Pédagogue, II, c. V et VI (trad. C MONDESERT -SC, 108- Paris, 1965, p. 98-110).

179/180

1. 2 : Cette thérapeutique conseillée par Is 38,21 est encore fréquente au Proche et au Moyen Orient,

...

le pain de figue est encore fabriqué et est surtout utilisé pour accélérer la guérison des ulcères et des abcès.

181/182

Les stations : Estatiônê. Ce terme d'origine latine revient dix fois dans le LG. Pour lui, ce sont des étapes du jeûne minimum prescrit aux justes (col. 924, 932), l'auteur ne donne pas beaucoup de détails sur la fréquence de ces stations, mais nous savons seulement qu'il y en a pour les semaines, pour les mois, les saisons et les années (col. 185) : ce sont surtout des exercices progressifs (col. 312) qui enrichissent la vie du juste (col. 309). Mais d'après la col. 184, il semble que ces pratiques se borneraient seulement à deux jours de jeûne, cf. Didaché, 8,1 (trad. W. RORDORF -SC, 248- p. 173 n. 6). Cette conception du jeûne pourrait être rattachée à celle de Tertulien (De Jejunio, c. X, XIV -PL, II-, col. 1016-1017 ; Ad Uxorem, c. IV), à celle d'HERMAS (IV, 1, 1-2), de J. CASSIEN, Institutions, V,20 ; 24 ; XII,4,1. (SC 109, Paris 1965, trad. J. C. GUY), d'Isidore (Etymologiae l. VI, c. XIX -PL LXXXII-, col. 258).

A propos de ce terme, un trait chronologique doit attirer notre attention : la conception ancienne des stations a changé de sens au milieu du troisième siècle ; avant, elle désignait le jeûne ou le demi-jeûne en usage chaque mercredi et vendredi jusqu'à trois heures de l'après-midi, au troisième siècle, le mot s'applique aux assemblées ecclésiastiques spéciales, où le peuple fidèle se rencontrait avec les évêques et le clergé ; il désignera aussi le lieu même de l'assemblée.

Tout en laissant cette hypothèse ouverte, nous signalons cependant que jamais le LG ne cite le mot "station" dans le deuxième sens, et pour cela, nous proposons deux sortes d'explications :

...

1) Ou bien certains éléments du LG pourraient remonter au début du troisième siècle, et cela s'expliquerait par ailleurs, par la ressemblance que nous avons déjà remarquée entre le LG et les écrits gnostiques de Nag Hammadi (cf. les commentaires des pages : 49/50 ; 59/60 ; 85/86 ;89/90 ; et surtout 99/100). Cf. aussi notre Introduction sur la ressemblance du LG avec Clément d'Alexandrie.

2) Ou bien ces éléments archaïques pourraient être le fruit d'un certain conservatisme monastique, étant donné que dans certains de ces milieux le changement était très lent, cf. H. LECLERCQ, art. Stations liturgiques, in -DACL, XV,2- col. 1653-1657 ; A. G. MARTIMORT, L'Eglise en Prière, Paris, 1961, p. 316-318,687,797.

181/182

L'Education ou la Pédagogie : mardouthâ.

Ce terme ne revient que cinq fois, mais la notion est dominante dans le LG. Pour l'auteur, l'histoire du salut est dominée par cette éducation, où Dieu voulait éduquer le peuple (col. 181) par les prophètes (col. 237) pour que les peuples sachent qu'il est le vrai Dieu (col. 237, 705), et les chefs de l'Eglise imposent des punitions, pour que le pécheur soit une leçon (mardouthâ) pour les autres (col. 493). C'est de notre faute aussi que les juges de ce monde mauvais nous punissent sévèrement (col. 653) ; cette violence (qtirâ) de la part de Dieu n'est inspirée que par l'amour (col. 232,240,317).

Cette notion ressemble fort à celle de Clément d'Alexandrie dans le Pédagogue, I, 7-12, où le trait dominant du Pédagogue est la bonté, mais qui n'exclut pas la fermeté, car il est aussi médecin. Cette bonté s'allie à la justice (LG, col. 489) depuis le commencement du monde, observe Clément (et aussi le LG) contre Marcion,

...

cf. A. A. CAYRE, Patrologie et histoire de la théologie, 4, Paris, 1945, p. 173.

183/184

"Le Dieu d'aujourd'hui n'est-il pas le même que celui de jadis ?". Cette affirmation ne manque pas de couleur polémique. Serait-elle dirigée par exemple contre un marcionisme éxagéré ? Nous pouvons noter en passant que le LG ne manque pas de tendances marcionites surtout à l'égard de l'Ancien Testament. Pour l'auteur, Dieu a empêché (Klâ) les prophètes et les justes d'atteindre la perfection (col. 201,205,208,244,320,368,369,376,692), il les a même envoyés tuer ses ennemis, mais "ainsi le fallait-il en ce temps-là (col. 205) où il y avait inimitié entre Dieu et les hommes (col. 205,216,648).

Huitième homélie

191/192

A la fin du premier paragraphe, nous sommes devant la distinction des justes et des parfaits. Nous parlerons plus tard de ces deux "degrés", après avoir d'abord étudié le thème : vérité et gnose.

Pour le LG, les trois vertus théologales ne sont pas la foi, l'espérance et la charité, mais la foi, la vérité et l'amour, et leurs symboles sont : l'eau (foi), l'Esprit (vérité) et le feu (l'amour) (col. 720) ; un peu plus loin il substituera à la foi l'humilité, car si on connaît la vérité, on n'a plus besoin de croire, mais simplement de reconnaître la bonté du Seigneur (col. 769) pour ne pas tomber comme Adam (col. 704).

...

Pour l'auteur, la vérité est surtout le Paraclet, il fait souvent le rapport entre : Perfection et Paraclet - Vérité et Justice - Mélange de l'Esprit et Ignorance. Ce rapport n'apparaît presque plus dans la seconde moitié de l'ouvrage, où l'accent est mis surtout sur humilité - vérité ; l'auteur dira même que par le baptême, on ne reçoit pas de suite la connaissance de la vérité (col. 624, 713), mais on commence seulement à grandir (col. 789) ; il dira aussi que les "Fils de la maison de la foi" pensent à tort, qu'il suffit de croire pour connaître la vérité (col. 872), et il les invitera à se libérer du péché pour connaître la vérité (col. 885).

Il est cependant difficile de savoir quelle est précisément la nature de cette vérité, car l'auteur se contente de schèmes bibliques et surtout johanniques. De temps à autre, il la compare à la nourriture solide, au pain, par opposition au lait des enfants, et aux plantes médicinales des infirmes (col. 112,132,281,293,297,456, 457,469). La vérité dans cette optique, ce sont les grands préceptes des parfaits, par opposition aux petits, à savoir ces préceptes qui tolèrent les mauvais penchants de l'homme pour le mariage, la possession et la réclamation des droits (col. 456,496,864,869,893). Ceux qui ont connu la vérité, c'est-à-dire les parfaits, sont les fils de la chambre nuptiale (cf. comt. 169/170) qui seuls ont le droit de voir le Christ face à face, car ce sont les seuls à avoir compris la vérité qui est la croix parfaite du Christ (col. 149).

Mais là où l'auteur reste vague, c'est lorsqu'il s'agit du visible et de l'invisible, car il dit que cette Eglise visible n'est que l'image de l'Eglise invisible (col. 292). Le but, c'est d'atteindre l'apatheia, et alors on n'aura plus besoin du lait de la nourrice (l'Eglise). Ce flottement de la fin du LG n'est peut-être que la crainte d'être condamné par l'Eglise visible.

...

Par cet aspect, au moins, nous pensons que l'auteur du LG fait partie d'un courant archaïque qui a donné, ultérieurement, des sectes comme les Euchites ou les Messaliens.

195/196

(§ 3 et 4). Par certains aspects, cette partie de la huitième homélie pourrait appartenir à l'époque de composition des trois dernières homélies, vu que l'auteur y insiste sur l'amour parfait et sur l'humilité (col. 196, 7-8). Notons aussi l'opposition que nous avons à la ligne 23 entre le baptême et la perfection. On pourrait rapprocher cette opposition d'Actes 19,2, où certains "disciples" ont embrassé la foi en Jésus Christ sans jamais "entendre dire qu'il y a un Esprit Saint."

Quant aux persécutions de la ligne 20, I. Hausherr dans son article Quanam aetate prodierit "Liber Graduum", OCA, 1 (1935) 495-502, pense aux persécutions de Sapor II qui durèrent quarante ans, surtout pendant la dernière moitié du quatrième siècle. Nous pensons que ni le contexte de cette phrase, ni celui des col. 869,872,876 n'est suffisant pour soutenir une telle affirmation. Par ailleurs, dans les dernières homélies, il ne s'agira plus des païens pour les persécutions, mais d'une lutte acharnée entre les "fils de la maison de la foi" d'un côté, les païens et les hérésies de l'autre, ce qui démontre que l'auteur a vécu à un moment donné dans la région romaine et quelque temps après la paix constantinienne.

Sans aller jusqu'à réprouver le martyre, l'auteur du LG met surtout l'accent sur la perfection et cette option est très étrangère à toute la pensée des Pères syriaques du quatrième siècle.

...

L'opposition entre Perfection - Martyre et petits préceptes - Vérité nous renvoie à la pensée gnostique du IIIe siècle, surtout au Témoignage de Vérité (NHC IX,3). Dans la première section de cet écrit (p. 29, 6-45,6), nous avons cette opposition entre Vérité et Loi, connaissance et espoirs vains du martyre et de la résurrection des corps, cf. The Nag Hammadi Library in English translated by Members of the Coptic Gnostic Library Projet of The Institute for Antiquity and Christianity, San Francisco, 1977, p. 406-416.

Neuvième homélie

201/202

A l'exemple de l'Epître aux Hébreux (ch. 11), l'auteur du LG va développer dans cette homélie la continuité de la révélation de Dieu depuis les patriarches et les prophètes jusqu'à Jésus Christ, mais dans une perspective différente.

1. 3 : Le iod (iota) de Mt 5,18 pour notre auteur, c'est le Décalogue (cf. aussi col. 681-683). Le Christ a aboli toute la Loi ancienne et il a conservé le Décalogue pour les justes. Quant aux parfaits, ils sont au-dessus de toute loi. Cette position est à mi-chemin par rapport à celle de Marcion qui a écrit : Les judaïsants ont écrit ceci : "Je ne suis pas venu abolir la Loi, mais accomplir". Mais le Christ n'a pas parlé ainsi, car il dit : "Je ne suis pas venu accomplir la Loi mais abolir", cf. A. DAMANTIUS, Dialogus de recta fide in Deum, (PG, II), col. 1784 ; voir aussi Didascalie syriaque (TU, 25,2 N. F., X,2), Leipzig, 1904, p. 108.

...

205/206

Les prophètes : nwiyé. Ce terme s'applique surtout aux prophètes de l'Ancien Testament. L'auteur du LG a sur les prophètes une théorie apparemment étrange, mais qui s'inscrit bien dans sa pensée. C'est sa théorie de l'"empêchement" (Klâ), c'est-à-dire qu'avant la venue du Christ, et malgré l'ignorance et le péché, certains hommes, les prophètes et les justes de l'A. T., ont pu atteindre l'amour parfait et ont failli devenir des parfaits (col. 201,212,225,320,368), mais parce qu'il n'y avait pas la paix en leur temps (col. 209,212,224,225,229,273), Dieu les a arrêtés sur la voie de la perfection, en les envoyant tuer ses ennemis (col. 201), car c'était nécessaire en ce temps-là (col. 205). Dieu les a faits chuter de l'amour et de la perfection (col. 208,244,320), mais parfois même de la justice (col. 209,368). C'est pourquoi ayant commis le mal, non par eux-mêmes mais suivant la volonté du Seigneur, le Seigneur les a rendus parfaits aux yeux des Apôtres (Hb 11,40) et à la mort du Christ, ils sortirent de leurs tombeaux pour entrer dans la cité céleste (col. 369,370).

217/218

L'Eucharistie. Cette curieuse conception de l'Eucharistie fait peut-être référence à Jn 6,52. Avec Kmosko, nous ne savons pas si c'est une citation, ou bien un commentaire propre à l'auteur. A. RESCH (Ausserkanonische Paralleltexte zu den Evangelien, III, Leipzig, 1897-1898) ne fait aucune mention à un texte parallèle dans les écrits anciens qu'il a analysés.

D'après le contexte, l'auteur semble jouer sur l'expression syriaque "boire le sang" qui -en dehors du sens eucharistique- veut dire se venger de quelqu'un, assouvir sa haine. Pour l'auteur, il y a une connexion

...

vitale entre la christologie et la sotériologie, pour le salut des hommes, le Christ veut être la victime de leur désir de sang en s'offrant à eux sacramentellement, mais ils l'ont fait effectivement sans rougir.

A. De Halleux signale l'existence de "quatre fragments (a-d) dans les m. s de Londres (British Museum)". Dans le troisième fragment : Après d'autres -choses-. Le corps descendu du ciel est celui qu'il faut manger (f. 76 rb) - Peu après : "Or personne n'a mangé ni bu le corps ou le sang de la croix, qui instauraient les mystères" (f. 76 rb-va). - Philoxène s'opposait peut-être ici à des "phantasiastes" tirant prétexte de Jean, VI, 51 pour appeler céleste le corps du Christ. Un fragment du même contexte se trouve cité ad sensum dans Bar - Salîbî, Commentaire de Jean, VI, 48, f. 269 va-b" (A. DE HALLEUX, Philoxène de Mabbug. Sa vie, ses écrits, sa théologie, Louvain, 1963, p. 161).

221/222

Le Livre d'Abraham. Kmosko rapproche cette citation, attribuée à Abraham, de Lc 16,9 (le bon emploi de l'argent). Mais, nous pensons que l'auteur citant de mémoire prend cette citation dans Tobie 4,7.

Mais il n'est pas impossible que l'auteur ait connu un apocryphe attribué à Abraham, le Coran parle à deux reprises du Livre d'Abraham : "Vous préférez la vie de ce monde, alors que la vie dernière est meilleure, et qu'elle durera plus longtemps. Ceci est contenu dans les livres anciens, les livres d'Abraham et de Moïse". (Sourate 87, 18-19 ; cf. aussi Sourate 53, 36-37). Cf. l'article Abraham de R. PARET dans l'Encyclopédie de l'Islam, t. III, 1971, p. 1004-1006.

...

223/224

1. 9 : l'humilité d'Abraham. Comme pour le commentaire précédent, ici aussi, il est probable qu'il s'agisse d'un midrash sur Abraham. Kmosko rapproche cette épisode de Gn 23,11, où Abraham veut acheter une tombe pour Sarah, mais il n'appelle pas les gens du pays ses seigneurs, mais au contraire, eux, l'appellent "seigneur", cf. Le Targum du Pentateuque (trad. R. Le Déaut, 2 vol, -SC, 245,256-, Paris,-1979- p. 223-227).

223/224

Du vin ou de l'eau ?

A la ligne 20, R, un manuscrit du VIIe-VIIIe siècle a remplacé le vin par l'eau. Il est possible que R appartienne à une tradition indépendante de celle des autres manuscrits.

Serait-ce des réminiscences de la secte des "Apotactiques", cette secte des IIIe-IVe siècles, dont parlent Epiphane (PG, 41, col. 1040) et Basile (PG, 32, col. 732), et qui fut assimilée par Théodose le Grand en 381-383 aux manichéens (Codex Théodo. XVI, tit V Lec 7 et 11). Une loi de Théodose II en 428 renouvelle toutes les décisions jadis prises contre prisciliens, hydraparastates, ophites, encratites, manichéens. Epiphane note expressément (Pan. 46, PG 41, 840 c) que les Tatiani ne célèbrent leurs mystères qu'avec de l'eau ; agissent de même les encratites, dont Epiphane fait une hérésie distincte (Pan. 47, 849-859) de celle des partisans de Tatien. Mais cette tendance de remplacer le vin par l'eau n'est pas propre aux Apotactiques et aux Aquariens, car de nombreux Pères de l'Eglise la signalent, certains en la mettant sous le patronage des sectes ou de la gnose comme Irénée et Epiphane, d'autres en ne signalant pas de nom, et certains, comme Cyprien, la

...

rencontrent même chez les catholiques, la mettent au compte de l'ignorance et de la simplicité (Lettre 63 -PL, IV, col. 384 ss-. Signalons aussi que la "mambuha" mandéenne est célébrée avec du pain et de l'eau, cf. K. RUDOLPH, Die Mandäer, II : Der Kult, FRLANT, 57), Goettingue 1961, cf. Index Mambouha p. 493. Signalons par ailleurs que l'auteur du LG ne semble pas avoir, à l'égard du vin, une position extrémiste ; simplement à la suite de Paul, il en réprouve l'excès (col. 181,460,820,904,905,908). Sur le rejet du vin ancien cf. Ev Th log. 28 et 47, Ev Phil sent. 100, J. Ménard dans son commentaire écrit : "comme les Mandéens, les Ebionites, etc..., n'admettent que l'Eucharistie avec l'eau, il se pourrait que l'addition du vin soit ici, comme dans les Actes de Thomas, une interpolation des milieux syriaques" (cf. J. E. MENARD, L'Evangile selon Philippe, p. 218), cf. aussi J. DANIELOU, Théologie du Judéo-Christianisme p. 427.

225/226

1. 1. Après l'annonce de la pluie, les commentateurs pensent qu'Elie a pu atteindre Yzeréel avant Achab -qui était sur un char- à cause de la boue, cf. C. GORE, A New Commentary on Haly Scripture, Londres, 1946. Notre auteur l'interprète comme si Elie courait avant Achab pour lui indiquer la route.

231/232

Dans tout le LG et surtout dans l'Homélie 9, l'utilisation de l'Ancien Testament doit attirer notre attention. C'est en lisant les révélations de l'Ancienne Alliance que les chrétiens s'instruisent de la nature de la Nouvelle, et surtout qu'ils se rapprochent de l'idée exacte de la justice et de la perfection. Pas une seule fois, notre auteur ne confronte les lumières de ces deux révélations pour en établir l'authenticité divine. Son

...

exégèse est paulinienne, et plus précisément, très proche de la lecture de l'Epître aux Hébreux ; il met surtout en relief dans l'Ancien Testament son contenu christologique et messianique. Toute l'histoire du rapport entre Dieu et l'homme se résume pour notre auteur dans ce terme "reconnaître" (audî), et un peu comme un cliché passent l'un après l'autre sous nos yeux, tous les patriarches et les prophètes qui ont reconnu Dieu, mais à cause de leur "temps" et de la nuque raide du peuple, la paix n'a pas pu arriver en ce temps-là. Il y avait une "inimitié entre Dieu et les hommes" (col. 205,216,352,592,648), et ces derniers ne voulaient pas"reconnaître" Dieu. Mais depuis, la "violence" de l'amour du Christ (col. 232,237, 240) et des Apôtres (col. 317), le monde entier reconnaît que le Seigneur est Dieu (col. 232) tant bien que mal (col. 236).

Telle est donc l'économie (mdhabranoûtha) de l'Ancienne Révélation vis-à-vis de la Nouvelle. L'Ancienne Alliance est tout aussi chrétienne que la nouvelle, il n'y a qu'une différence dans les moyens disponibles : auparavant, le modèle de la perfection était caché dans le coeur des justes, maintenant, c'est le Christ qui a tracé clairement le chemin de la perfection (col. 376,377, 461,465,512,516,596).

233/234

(fin du § 13). Notons que dans tout ce paragraphe, une polémique antignostique est sous-jacente, surtout au sujet de la continuité de la perfection chez les prophètes, les Apôtres et les parfaits, cf. Le second Traité du Grand Seth (Codex VII,2 de Nag Hammadi) et l'Apocalypse de Pierre (Codex VII,3).

...

235/236

l. 8. Il faut noter l'ordre chronologique : "les prophètes, Notre Seigneur, les Apôtres, les docteurs...". Cette position est loin d'être gnostique.

l. 12 : "Notre Seigneur a été annoncé dans toute la création ". L'auteur reprend l'idée de Rm 10,18 : "leur voix a retenti par toute la terre (oicoumenê) et leurs paroles jusqu'aux extrémités du monde " (cf. aussi Ps 19,5).

239/240

Le Judéo-Christianisme.

§ 17 : Cette mise en scène un peu naïve de la conversion des peuples a des caractéristiques judéo-chrétiennes, de même la notion précédente du salut des saints de l'Ancien Testament, que nous trouvons chez Ignace d'Antioche : "Les prophètes aussi, étant ses disciples par l'Esprit, l'attendaient comme leur maître. Et c'est pourquoi celui qu'ils attendaient les a par sa présence ressuscités des morts" (Magnésiens, IX,2).

Certains de ces groupes judéo-chrétiens proscrivaient le vin. Hippolyte donne cette pratique comme caractéristique des Encratites (Elenchos, VIII,20), cf. notre commentaire, col. 217/218. Cette proscription sera aussi la caractéristique des Ebionites, qui n'useront même pas de vin pour l'Eucharistie et ne connaîtront qu'une coupe d'eau : "Les Ebionites condamnent le mélange du vin céleste et veulent seulement de l'eau de ce siècle" (IRENEE, Adv. Haer., V,I,3). Philon mentionne expressément l'abstinence de vin chez les Thérapeutes (Vita Contemplativa 34 ; 37 ; 73). On retrouvera le même contenu chez les Gnostiques. Ainsi, dans les Actes de Thomas, l'Apôtre refuse le vin que lui apporte Mydonia

...

pour l'Eucharistie : "Ayant rompu le pain et ayant pris une coupe d'eau ordinaire..." (120-121 ; Lipsius 230-231, cité par J. DANIELOU, Théologie du Judéo-Christianisme, Tournai, 1958, p. 427).

Ces conceptions judéo-chrétiennes, assez lointaines des querelles des hellénisants, ne voulaient pas reconnaître au peuple d'Israël aucune suprématie de prédestination, elles nous montrent aussi les racines archaïques du LG, voir surtout la suite de la huitième homélie, où l'auteur appelle les saints de l'A. T. : "Nos pères" (col. 241), cf. aussi col. 441 et 657.

Dixième homélie

253/254

L'intérieur et l'extérieur. La Peshitta et la vieille syriaque emploient dkha ("purifier"), mais APHRAATE Dém., col. 729,4 emploie comme le LG shiagh ("laver"). Cette variante peut venir du Diatessaron, qui a les deux verbes du LG, "laver" et "purifier", en Mt 23, 25 et Lc 11,39-40 (cf. D. PLOOIJ, C.-A. PHILIPPS, A.-J. BARNOW, The Liege Diatessaron, Part I-IV, Amsterdam, 1929-1938, p. 215).

Cette idée de l'égalité du corps et de l'âme (l. 11) se retrouve plus explicitement à la Col. 792, où l'auteur interprète Mt 18,19 au sujet des deux hommes qui se mettent d'accord sur la terre, comme l'homme intérieur et l'homme extérieur. Dans la pensée gnostique, cette idée est constante, à savoir la suppression du dualisme pour rétablir l'unité divine (cf. Actes de Pierre, 38 ; Actes de Philippe, 139 ; Actes de Thomas, 129 ; 168 ; HIPPOLYTE, Elenchos, V, 7,13-15 ; IRENEE, Adv. Haer., I,2,6). Cependant, le LG va plus loin car, pour lui, il

...

ne s'agit pas seulement de retrouver l'unité intérieure, mais aussi de devenir comme Dieu, d'aimer tous les hommes également (col. 420), de faire briller sur tous la lumière de son amour (col. 509). Il n'exige pas des justes de se mettre dans la gène pour les pauvres, mais il faut que l'égalité soit partout (col. 892), et, si quelqu'un ne peut pas aider un indigent, que cinq ou dix personnes s'entraident pour le faire (col. 148).

Au début du § 4, notons l'importance que l'auteur accorde au corps, qui va à l'encontre du mépris qu'avaient les gnostiques à l'égard du corps, cf. E. PETERSON, "L'origine dell' ascesi cristiana", Euntes Docete 1 (1948) 198-200.

255/256

1. 8. Les prédicateurs. Le LG distingue avec un souci chronologique entre les prophètes, les Apôtres, les docteurs, et les dépositaires de l'enseignement, mais lorsqu'il veut parler de tous à la fois, il emploie le terme karouzaŵ ("prédicateurs"), ce terme est intéressant pour comprendre la doctrine de l'auteur, car il considère que les Saints de l'A. T. ont prêché le Christ, ou du moins, ils ont manifesté et suivi l'amour parfait dans l'humilité (col. 256), la vérité (col. 285), l'ascèse (col. 289), la prudence (col. 297), les veilles et le jeûne (col. 300). Et tous, sans exception, ressusciteront avec leur corps et leur âme (col. 369), car ils ont prié (col. 440) et sont devenus une loi d'amour pour eux-mêmes (col. 444) et pour tous ceux qui veulent les imiter sur la voie de la justice ou de la perfection (col. 449,453, 461,512,669). Cf. col. 205/206 (les prophètes) et 231/232 (le LG et l'Ancien Testament).

...

257/258

L'âme comme une lampe pleine d'huile, c'est une très vieille image qu'on trouve déjà dans la parabole des dix vierges (Mt 25,1-13). Sur la lumière, cf. aussi Mc 4,21 ; Lc 8,16 ; Mt 5,15 ; Lc 11,33. Le texte du LG est très concis : "L'homme qui fait le bien, qui jeûne et participe de la force (ᶜouḥna : Kmosko traduit mdulla) de la terre, son âme est rassasiée d'huile, et le salut (du juste) brillera comme une lumière et sa justice luira comme une lampe". Dans ce texte, deux images sont combinées, la première est celle de l'olivier qui donne l'huile pour la guérison des malades (cf. E. J. DUNCAN, Baptism in the Demonstration of Aphraates, Washington, 1945 ; l'olivier, c'est le Christ ou le chrétien. Pour Ephrem, cet arbre, c'est le Christ qui est le fruit pressé et qui donne l'eau, le lait et l'huile, cf. Des hl. Ephrem Hymnen de Fide, ed. E. BECK, -CSCO, 154-5, Syr. 73-, 1955, p. 202. Origène accuse Celse de faire dire faussement au candidat du baptême : "J'ai été oint de l'onction blanche découlant de l'arbre de vie". Origène ajoute : "Trait que je n'ai jamais entendu mentionner par les hérétiques" (Contre Celse, VI,27, -SC, 147-, 1969, p. 245-247). Mais, il n'est pas impossible que Celse se réfère à un rite baptismal authentique. Par exemple, la sent. 66 de l'Ev Phil parle du "feu ... dont la forme est blanche, qui est de la belle lumière et qui donne la beauté". Cette sentence (cf. aussi sent. 126-127) parle de la chambre nuptiale ; elle rejoint l'idée du LG et de la parabole des dix vierges (Mt 25,1-13). Dans le symbolisme de l'huile, il y a aussi l'idée de "grandir" que nous avons trouvée à la col. 144,8 : "... dans la Jérusalem céleste ... il grandira et grossira tous les jours, se délectera et jouira dans l'Esprit, jusqu'à ce qu'il atteigne la mesure des anges spirituels". Cf. aussi col. 261. R. MURRAY cite la Tradition Apostolique 6,3 (ed. G. DIX, révisée par H. CHADWICK, Londres, 1968, p. 11) : "... this fruit

...

of the clive which is the type of the fatness which thou hast caused to flow from the tree for the life of them that hopp in thee". Cf. aussi Les Odes de Salomon, éd. J. LABOURT et P. BATIFFOL, Paris, 1911, Ode XI, p. I3.

263/264

1. 15. Le mensonge chez les Iraniens était pris en horreur, les auteurs grecs comme Diodare, Xénophon et Hérodote ont été frappés par cela. Pour l'Avesta la vérité est compagne de la pureté, de la lumière; le mensonge est une oeuvre de ténèbres et par conséquent, l'oeuvre des Dévas ; l'Avesta exige donc la vérité en pensée, en parole et en action, cf. C. HARLEZ, Avesta, Livre sacré du Zaroastrisme, Paris, 1881, Intr., p. CLII, cf. VENDIDAD, IV, 26, 39.

265/266

1. 19, Les fils du pacte : bnaï qiâmâ.

Avant le Vème siècle, rares sont les documents qui relatent cette institution. La plus prudente définition nous est donnée par E. BECK dans son article "Ascétisme et Monachisme chez saint Ephrem", OS, 3 (1958) 276-277 et 289 : "Dans le domaine de l'Eglise syrienne, ... cet ascétisme prémonastique (de la chrétienté primitive) s'est enchevêtré à l'organisation ecclésiastique... L'institution de Bnaï et Bnath qiâmâ chez Aphraat et chez saint Ephrem en est la preuve. Chez Aphraat, cet enchevêtrement remonte jusqu'au sacrement fondamental du baptême. Cette connection se révèle encore dans l'hymne baptismal attribué à Ephrem comme troisième hymne de l'Epiphanie, où, à cinq reprises, le baptême est lié à la chasteté... on ne trouve nulle part chez Aphraat la moindre indication que ces groupements d'ascètes se soient efforcés d'une manière ou d'une autre de se séparer de la communauté pour s'enfuir dans le désert ou dans

...

la montagne. Au contraire, l'idée de Bnaï qiâmâ montre précisément la connexion la plus étroite avec l'ordre sacramentel et hiérarchique... A Nisibe comme dans l'Eglise persane d'Aphraat, le quiâmâ formait une sorte d'Eglise dans l'Eglise - l'Eglise de l'élite". A. VOOBUS dans son livre History of Ascetisism in the Syrian Orient (CSCO, 184) 197) Louvain 1958-1960, insiste trop, à notre avis, sur le rôle du baptême dans cette institution : "... l'Eglise syrienne primitive, écrit-il, ... considérait la foi chrétienne comme un nouveau pacte, une nouvelle alliance (quiâmâ) qui, par le baptême engageait les chrétiens dans une milice..." (p. 25), A. Vööbus, pour confirmer son hypothèse, cite l'histoire de Mar Saba qui invite sa mère à se convertir en disant : "Reçois le signe du baptême comme moi, et abandonne ce monde et ses richesses, comme moi je l'ai abandonné" (VööBUS, History... p. 3-10),(cf. aussi p. 103), ce texte est rare dans son genre, car pour Aphraat tous les baptisés ne sont pas appelés au combat : "Pour cela, mes frères, -écrit-il- que tout homme qui est un "fils du pacte" ou un "saint" (qaddisha) et qui a quelque attirance vers la vie solitaire, s'il est tenté de vivre avec une fille du pacte, comme lui (il n'est pas nécessaire qu'il devienne solitaire), il vaut mieux pour lui qu'il se marie ouvertement pour éviter qu'il brûle de désir. De même pour la femme qui ne veut pas se séparer d'un solitaire, qu'elle se marie. Il sied à la femme d'habiter avec une femme, et à un homme d'habiter avec un homme. De même pour l'homme qui désire la vie de sainteté (qaddishauthâ), que sa femme ne cohabite pas avec lui, de peur qu'il ne soit pris du désir de retourner vers sa femme et avoir, après cela, des remords, comme s'il avait commis l'adultère" (APHRAAT, éd. J. PARISOT, -PS, I et II - 489-, Paris, 1894, 1907, col. 260.

Nous ne pouvons pas savoir, d'après Aphraat, si les fils du pacte constituaient une catégorie différente

...

des autres baptisés ou non, car d'après ce texte, les "saints" et les "fils du pacte" qui désirent la vie solitaire doivent quitter leur femme, ou ne pas se marier. D'ailleurs, les termes pour désigner ceux qui s'adonnent à la vie monastique sont abondants chez lui (les saints -quaddishé, Dem., I,4 ; III,1 ; IV ss- ; les solitaires -Ihidhagé, VI,4 et 8 ; VII,25 ; VIII,23- ; les pleureurs ou les ascètes -Awîlé, III,1 ; I, col. 99, note 1 et II,19- ; les Bienheureux -touâné, VI,6- : Il nous semble que ces termes sont plus le fait d'une redondance littéraire que les attributs de catégories différentes; Aphraat écrit par exemple que le Paradis est promis aux bienheureux (touâné), aux vierges (bthôlé) et aux moines (qaddishé), cf. col. 265. Pour cette dernière affirmation, le LG est plus clair, car pour lui les justes et les parfaits entreront au Paradis, mais seuls ces derniers pénétreront dans la chambre nuptiale, cf. notre comt. 169/170.

A cause de la rareté des documents sur les fils du Pacte, nous pensons qu'il faudrait se garder d'une triple exagération :

1) passer à des affirmations générales sur la pratique et la sociologie religieuse de l'époque ;

2) en déduire, sur le plan doctrinal, l'existence d'un dualisme qui condamnerait le mariage et la procréation ;

3) isoler enfin la chrétienté de l'Orient.

Pour cela, nous proposons ceci : d'une part, il est possible que ce mouvement des "fils du pacte" ait commencé au cours du IIIe siècle comme un mouvement non structuré à l'intérieur de l'Eglise et que le terme devenant élastique pouvait comprendre différentes sortes de chrétiens, et, d'autre part, que d'un lieu à un autre il ait pu avoir des significations différentes jusqu'à la fin du IV e début du Ve siècle, où il sera structuré et

...

organisé par RABBULA D'EDESSE et MARUTHA (cf. les Canons Pseudo-nicéens, Manuscrit Mus. Borgia Syr. 82, . 38a - 50a).

Mais voyons d'abord ce que le LG dit des "fils du pacte". Le verbe qm et ses dérivés sont d'une variété considérable, dans le LG nous le trouvons dans le sens de : "décider", "prendre la résolution" (col. 116), "demeurer dans le N. T." (col. 465), "établir" (col. 644, 645,693). Le juge suprême dira au mauvais serviteur : "Je te réclamerai les préceptes que je t'ai donnés, tu as mis mon pacte dans ta propre bouche, puis tu as rejeté ma loi derrière toi" (col. 720). L'homme et la femme sont liés par un pacte qui est confirmé par le Seigneur (col. 677), celui qui gravit les degrés et qui réalise son pacte rencontre le Christ. Celui qui revient sur son pacte tombe dans la Géhenne (col. 452, cf. aussi col. 453). Celui qui se relâche dans la vie chrétienne, oublie d'abord qu'il est le fils du pacte, puis il oublie de servir Dieu (col. 265) mais, même si quelqu'un se sépare de l'Eglise, elle lui reste fidèle, car elle a la vie et son pacte ne peut pas être dissout (col. 296), et enfin lo maître exhorte son disciple à progresser et à être prudent : "Je ne veux pas du tout t'arrêter, mais c'est que j'ai peur pour toi que tu sortes et que tu périsses. Au contraire, ce serait pour moi une source de joie, si aujourd'hui tu t'appliquais à l'étude et que demain tu l'apprenais à tes parents, et après-demain que ta connaissance soit au service des prêtres, et au quatrième jour pour le "pacte" (quiâmâ), qu'elle soit au cinquième jour pour les jeunes gens et qu'au sixième jour tu deviennes une nouvelle création comme Adam...". (col. 776).

Par conséquent, aucun de ces textes ne peut nous indiquer la nature de cette institution, et de même que le mot "engagement" aujourd'hui est employé dans tous les sens, il semble qu'en ce qui regarde Aphraat et le

...

LG, ce mot n'a pas de consonnance particulière décrivant une institution différente de l'engagement chrétien tout court.

C'est vers le début du Ve siècle que l'institution des "fils du pacte" devient organisée. Les deux documents les plus importants à cet effet sont : Les canons de Rabbula d'Edesse, Opera Selecta, éd. J. J. OVERBECK, Oxford 1865, et deux manuscrits copiés en Orient par les soins de Mgr Clément David, Borgia syr. 81 et 82 (autrefois K. VI, 3 et 4), cf. A. BAUMSTARK, Geschichte der syrischen Literatur, Bonn, 1922, p. 53 ss, et R. DUVAL, La littérature syriaque 3e éd., Paris, 1907, p. 122 ss, 159 ss. Le Quiâmâ, dans cette phrase, du moins, était une institution indépendante du monachisme, juxtaposée à lui et dépendante de l'évêque, au service des presbytères et des paroisses. Il est d'une importance telle qu'il est considéré comme "la colonne de l'Eglise" (Mss. Mus. Borg 82 F. 45a, cf. aussi A. VOOBUS, "The Institution of the Bnai Qeiâma and Benat Qeiâma in the Ancient Syrian Church", Church History 30 (1961) 19-27).

Pour cette notion, nous pouvons donc dire que le LG représente une tradition archaïque. Ne la considérant pas comme une institution à part dans l'Eglise, l'auteur l'entend dans un sens général signifiant tout engagement chrétien par le baptême. Le passage le plus évocateur est aux colonnes 720-721. (cf. aussi R. MURRAY, Symbols of Church and Kingdom, Cambridge, 1977, p. 14 ss, 266 n, P. HARB, La vie spirituelle selon Philoxène de Mabboug, Thèse présentée à Strasbourg, 1968, p. 219-232).

...

Onzième homélie

279/280

l. 12. "Tu lui donnes (à Satan) la possibilité de te dominer". Nous avons ici une autre allusion au mélange de l'Esprit (cf. col. 13/14), et où le rôle de la liberté humaine est fortement souligné. Dans la pensée du LG et des milieux alexandrins, du pseudo-Macaire aussi, la puissance de Satan est "protreptique" de la liberté et non contraignante. Cependant, la grâce divine est tout autant protreptique et tout aussi peu contraignante (LG, col. 157,168,604). Mais l'auteur n'a pas une conception stable à ce propos, ceci viendrait, à notre avis, des influences multiples et contradictoires qu'il a dû subir. Ce flottement existe surtout dans la première partie de l'ouvrage, où la teinte de fatalisme est beaucoup plus forte qu'à la fin. En effet, il parle au début des ravages que font les sorciers sur les âmes humaines (col. 153) et Dieu les laisse faire (col. 157). Dans la colonne 160, il semble signifier que Satan ne peut pas tuer des hommes à sa guise, un peu plus loin il dira que c'est parce que les hommes prêtent l'oreille aux esprits impurs, que ceux-ci dominent les hommes.

Pour mener à bien cette lutte, le disciple de la perfection a besoin de discernement (pourshânâ), vertu par laquelle il scrute son âme et en chasse le mélange de Satan (col. 68,69) et du péché (col. 68).

283/284

Les opposés.

Il est intéressant d'étudier cette notion dans le LG, car les préceptes ne se complètent pas, mais s'opposent entre eux. Au début de l'ouvrage, l'opposition est surtout au niveau des préceptes, ceux de la perfection

avec ceux de la justice (col. 40,165) ; et pourtant ceux-ci sont les paroles mêmes de Jésus (col. 276) ou de Paul (col. 280). C'est pourquoi le parfait ne doit pas obéir aux préceptes de la justice (col. 600). Mais Dieu n'a rien créé de contradictoire (col. 693), c'est la liberté d'Adam qui a obligé Dieu à admettre cela (col. 616,632). De même, pour Satan (col. 701). C'est pourquoi après la venue du Christ, si les hommes recherchent les biens terrestres, ils sont en-deçà de la perfection (col. 744) s'ils font le mal, ils sont en-deçà de la justice (col. 761). Dans cette logique, il y a par conséquent une certaine opposition entre la perfection et la justice (col. 864) comme il y en a une entre la nourriture parfaite et le lait (col. 284).

On remarquera que cette notion des opposés rejoint l'idée classique des deux voies qui se trouve dans la Didaché (chap. 1-6,1) et dans les rites d'initiation au baptême (cf. les Recognitiones clémentines, PG, 1, Paris, 1857, III,67), les Odes de Salomon ont gardé des traces de cette évolution préparatoire. L'ode VIII fait dire au Seigneur : "C'est moi qui ai disposé leurs membres ; je les ai gratifiés de mes mamelles pour qu'ils boivent mon lait saint et qu'ils vivent" (v. 17, LABOURT - BATIFOL, p. 12).

Douzième homélie

285/286

Ce passage sur l'importance du corps est un indice de la différence du LG avec une certaine littérature gnostique et le libertinage, dans lequel tombaient les sectes et dont parlent les hérésiologues. Kmosko rapporte dans son introduction Appendice I p. CLXX - CCXCIII, les textes et les actes des conciles qui parlent des messaliens. Mais, il est assez évident que l'auteur du LG ne

...

pouvait pas admettre ces exagérations commises par les messaliens, c'est cette différence fondamentale qui a attiré l'attention des chercheurs comme A. Vööbus, puis A. GUILLAUMONT à refuser l'attribution du LG au messalianisme. Sur l'importance du corps dans l'ascèse, cf. col. 253,256,264,265,293,384,816,825,83 ,845,852. Ceci s'oppose aussi à l'Ev Th (cf. Log. 87).

287/288

1. 12. "Et Jésus célèbre et offre (son sacrifice) ou Isho^{c} mkhahhen wa mrahhep. Ce dernier terme veut dire "voltiger", il désigne souvent, à l'Epiclèse, la venue de l'Esprit Saint sur les offrandes. Désignant une personne autre que l'Esprit Saint, ce verbe n'apparaît que dans un texte attribué à Bal (Hymnes dans S. Ephraemi Syri ... Aliarumque Opera Selecta, éd. J. J. OVERBECK, Oxford, 1865, p. 333,27).

295/296

1. 19 : "Si quelqu'un se sépare de (l'Eglise) et sert (shamesh) dans la montagne, il sera coupable ou perdu". L'auteur du LG semble se tenir à l'écart des luttes doctrinales de son époque, mais son oeuvre ne manque pas de certaines allusions polémiques, il nous est difficile maintenant de relever tous les points polémiques, cependant cette phrase que nous signalons attire l'attention, est-ce simplement une attaque contre les ascètes "installés", dont il parlera dans l'homélie 24 (col. 744-748) ?. Il est vrai que Kmosko a relevé la ressemblance frappante entre les messaliens, ces ascètes ambulants, et le LG, mais il ne suffit pas que notre auteur soit contre la vie religieuse installée, pour être un messalien. Les messaliens faisaient en effet de la prière continuelle l'unique moyen du salut, ceci ouvrait la voie à toute sorte d'excès d'ordre mystique ou moral. Or, la pensée du LG

...

est basée sur l'apatheia et cette idée n'est pas propre aux messaliens, l'histoire en a été retracée par G. BARDY (cf. Apatheia, dans DTC I, 1937, col. 727-746). Car depuis Clément d'Alexandrie et sa "gnose", les moines d'Orient, et en premier lieu Evagre et l'auteur du Pseudo-Macaire, voient dans l'apatheia, une condition de la contemplation ou gnose, une étape pour arriver à la connaissance par la charité. Le LG emploie souvent (surtout à partir de la col. 405) le terme (shgâsh : être troublé),"Ceux qui sont, dit-il, avancés en âge, s'ils sont encore troublés, c'est qu'ils ont encore le péché en eux" (col. 909), une position pareille, sans nuance, a pu mener les disciples de notre auteur au messalianisme. Diadoque de Photicé s'attaquera au Ve siècle aux messaliens (Oeuvres spirituelles, SC 5bis, trad. E. DES PLACES, Paris -1955- ch. 98, cf. aussi l'introduction p. 12-22), mais d'après les citations qu'il fait, il s'agirait plutôt des homélies pseudo-macariennes que du LG (cf. P. G. XXXIV, 717 A-B, XVII,4,625 D ; 628 A).

Nous ne nions pas l'existence de cette théorie du mélange de l'Esprit dans le LG mais il nous semble possible que l'auteur ait atténué quelque peu les positions trop "matérialistes" des homélies pseudo-macariennes, il a pu traduire κρᾶσις διὰ ὅλων , par un néologisme syriaque (qui ne sera jamais repris après lui à notre connaissance), à savoir le célèbre ourbânê d'rouha mélange de l'Esprit. Pour le premier terme grec, cf. J. STOFFELS, Makarius der Aegypter auf den Pfaden der , dans Theol. Quartalschrif, XCII, 1910, où il le traduit par "Totalvermischung", et ce sens est très proche de la notion du LG que nous avons déjà commentée (cf. commentaire des col. 17/18 et 67/68).

...

299/300

La note de Kmosko renvoit aux parallèles de cette citation (cf. Homélies 2 § 3 ; 13 § 1 ; 14 § 3 ; cf. aussi Rm 15,1 ; 1 Co 9,22 ; Actes 10,28 ; Phil 2,3).

301/302

l. 8-9. Jn 21,15-17 parle des"agneaux" et des "brebis", le LG emploie quatre termes : ᶜânay (brebis), ᶜerbay (troupeau), nqâwâth (agnelles), et emray (agneaux). Les mêmes termes se retrouvent dans un autre ordre chez Aphraat (cf. Dem X, 453,8-9), chez Ephrem (Des hl. Ephraem Hymnen de Virginitate 36,6 ; ed. E. BECK, CSCO 223, Syr. 94, p. 131) et dans la version syriaque Evangelion da-Mepharrshe, ed. F. C. BURKITT, Cambridge, 1904, II, 317.

301/302

- § 7. Cette "Lumière qui ne se couche pas" rappelle Is., 60,19-20 ; IV Esd., 2,35 ; EvVer, p. 32,30, CLEMENT D'ALEXANDRIE, Protreptique, XI, 114, 2 SC 2, Paris (1949), trad. C. MONDESERT p. 182. On rencontre aussi cette expression dans les Od. Sal., XXXII (J. LABOURT et P. BATIFOL).

- L'erreur. πλάνη toᶜiai

l. 25. Ce combat contre les mauvais esprits rejoint l'idée de la vérité et de l'erreur que nous avons rencontrée à la page précédente. La vraie gnose pour notre auteur consiste en premier lieu dans la distinction de la voix de Dieu de celle de Satan (cf. Homélie 25) pour déjouer les ruses de Satan qui vient sous l'aspect d'un conseiller soucieux de notre bien (col. 609) : le mal trompe toujours ceux qui recherchent la sainteté (col. 740) de même que les faux maîtres (col. 285). Pour le LG,

...

erreur et perte sont synonymes (col. 800,833), cela a aussi le sens de l'oubli, Adam a oublié sa première loi (col. 856). C'est pourquoi l'homme doit toujours se souvenir de la chute d'Adam (col. 641,653). Mais le plus intéressant, c'est le substantif : "To^{c}iaï", "erreur", qui revient six fois. Il est synonyme de Satan (col. 128) ou de son enseignement (col. 172) il fait partie des trois grandes causes du mal ; à savoir : les mauvais penchants, l'erreur et les oeuvres du péché (col. 485). C'est aussi l'enseignement des hommes qui n'a pas sa source en Dieu (col. 873). Dans le Manuel de Discipline de Qumrân, les deux esprits qui habitent l'homme sont appelés "esprit de vérité et de l'erreur" (M. BURROWS, Les manuscrits de la mer morte Paris -1956- p. 427-430). L'Evangile de Vérité emploie le mot Erreur (πλάνη) pour parler du malin (p. 17, 14 ; 22,21 ; 31,25 ; 32,37 ; 35,18), cf. aussi J. E. MENARD, La πλάνη dans l'Evangile de Vérité, dans SMR, 7 (1964) p. 3-36. Le dualisme qui oppose l'erreur à la vérité est absent des LXX, de l'Apocalyptique juive (à l'exception des Testaments des XII patriarches), alors qu'on le trouve à Qumrân, dans les écrits mandéens, dans quelques Odes de Salomon, dans le valentinisme. Si ce dualisme est présent dans le N. T. (cf. Eph., 4,14 ; I Jn, 1,5-7.8 ; 2,11.21.26 ; 3,7), il y est beaucoup plus moral que celui que nous rencontrons dans la gnose (cf. R. MCL. WILSON, Gnose et Nouveau Testament, Tournai, 1969, p. 67-113) qui est purement intellectualiste et ontologique (cf. J. E. MENARD, L'Evangile de Vérité, Leiden, 1972, toutes les références à Erreur p. 205).

303/304

1. 3. Les puissances "Arcôs" (au pluriel) n'est employé qu'une seule fois dans le LG, notre auteur citant Paul ne semble pas être très porté à développer l'explication sur la démonologie qu'a connu le judaïsme, le

...

judéo-christianisme et la gnose, il restera dans le domaine biblique. Même pour sa théorie du Mélange de l'Esprit Saint, et du mélange de Satan, il ne fera que répéter sans trop développer une idée déjà répandue à Qumrân et dans la littérature judéo-chrétienne comme les homélies pseudo-Macariennes (cf. comt. 17/18 et 69/70).

Treizième homélie

305/306

1. 5. Ce précepte interdisant l'usure se trouve dans l'EvTh, Log. 95 et 109, en effet le Log. 95 commence par cette phrase : "Si vous avez de l'argent, ne prêtez pas à usure...". Ce précepte ne s'adresse pas aux parfaits, qui n'ont rien, mais aux justes, qui ont le droit de posséder (cf. aussi col. 325), l'homme juste peut récupérer son bien "mais avec sa propre mesure" pour éviter tout intérêt (col. 929). Clément d'Alexandrie dénonce aussi l'usure en s'appuyant sur la loi de Moïse (Stromates, II, ch. XVIII, 84,4, SC 38 , Paris -1954- p. 100 ; cf. aussi A. BERNARD, art. Usure dans DTC, t. XV, col. 2316-2336).

307/308

- 1. 12 "La justice n'a pas d'ennemis", cette attestation se trouve dans la Didaché 1,3 ; Didasc. syr. I,2,3 (Funk) ; HERMAS, Mand. 2,3. CLEMENT D'ALEXANDRIE, Strom II,102,4.

- 1 22 et suiv. "La justice respecte les prêtres et prête l'oreille à leurs paroles". Pour le chrétien, c'est l'attitude qu'il convient d'adopter envers les chefs spirituels et les prédicateurs (cf. Hb 13,7.17). Mais, dans l'instruction juive primitive, ceux qui annoncent la parole de Dieu sont évidemment les rabbins

...

qui enseignent et expliquent la loi, cf. Pirké Aboth 4,15 ; 6,3, d'où l'importance accordée par les documents de Qumrân au maître instructeur auquel est confiée en particulier l'instruction sur les deux Esprits, I QS,3,13 ; 9,12 s. cf. aussi M. BURROWS, Les manuscrits de la Mer Morte, Paris -1956- p. 427 s., Epître de Barnabé 19,9, (cf. PRIGENT-KRAFT, p. 207 s. ; Didaché 4,1).

Le LG distingue entre l'instruction donnée par les prêtres aux simples chrétiens (les justes), et la connaissance que recherche le disciple de la perfection, il distingue donc la connaissance non spirituelle de la connaissance spirituelle (col. 801), cette dernière peut avoir trois sources :

1) l'écoute directe de Dieu (col. 373,377) ;
2) Si ceci n'est pas possible, celle obtenue avec l'aide d'un maître, d'un "homme parfait" pour lui montrer le chemin (col. 377) ;
3) Celle qu'obtient la lecture des livres (col. 13,377,700).

La capacité pour écouter et connaître est d'autant plus grande que l'homme s'est débarrassé du péché, car le péché peut endommager les sens de l'âme (col. 796), l'orgueil détruit la vérité et le désespoir, l'humilité (col. 13). Bref toute la doctrine morale de l'auteur n'est qu'une préparation à cet état de disciple parfait qui est capable d'entendre la voix du Seigneur après avoir chassé tout péché et avoir reçu le Paraclet et dépassé tous les préceptes (col. 329,384,388).

- Ces prescriptions adressées aux justes proviennent de la Didaché IV,1, et XIII 3-7. Le LG se rattache ainsi aux courants judéo-chrétiens (cf. aussi Did. XV,2 et I Clém. 40,41). Les justes ont des devoirs d'abord envers les prêtres (col. 308) sans regarder leur

...

paresse (col. 309), car ils s'occupent d'administrer les sacrements et d'enterrer les morts (col. 389), mais les parfaits, ces solitaires itinérants, eux, ont la charge de l'enseignement (col. 233,769,904), ce sont les prophètes (col. 5), dont parle aussi Did XIII,3, Tout vrai prophète, qui s'établit dans un pays mérite sa nourriture, "car ils sont nos grands prêtres" (ἀρχιερεῖς). Hermas confirme ces données. Le prophète véritable se reconnaît à sa vie. Il parle en esprit. Il fait l'action de grâce dans les assemblées (Prec.,XI,7-10).

Ce qui frappe dans la littérature Judéo-Chrétienne et le LG, c'est la pratique des conseils évangéliques. Les prophètes et docteurs (les parfaits du LG) apparaissent comme les vrais successeurs des "disciples", c'est-à-dire les missionnaires envoyés par le Christ. Ceux-ci joignaient à leur ministère, la pratique des conseils évangéliques. Ainsi, en est-il du parfait du LG : Il ne possède aucun bien, mais vit d'aumônes. Plus encore, il paraît garder la virginité. Ceci ressemble étonnamment au "prophète" de la Didaché : "Tout prophète éprouvé, véridique, qui opère en vue du mystère cosmique de l'Eglise, mais qui n'instruit pas les autres à exécuter les choses qu'il fait lui-même, ne doit pas être jugé par vous" (XI,II). Ce passage sur "le mystère cosmique de l'Eglise" est énigmatique. Mais il peut être expliqué par plusieurs passages du LG. Car en effet, les "chefs" pour notre auteur n'ont de pouvoir que sur une seule région (col. 493) ils s'occupent de l'organisation des aumônes et de la discipline. Quant aux parfaits, ils n'ont pas de lieu désigné (col. 505), car ils n'ont pas de lieu où reposer la tête (comt. 15/16), leur devoir est d'aller de pays en pays enseigner et exhorter, à l'exemple du Christ (col. 508). La dernière phrase de la Didaché que nous avons citée ressemble au reproche qu'adresse l'auteur du LG aux "chefs" : "Vous aussi, les chefs, méditez le genre de vie des parfaits; ne vous emportez pas contre nous

...

et ne nous blâmez pas en ce qui nous concerne, ne nous haïssez pas sans raison et ne nous persécutez pas pour rien..." (col. 508), (cf. Did. XI,11, cf. W. RORDORF, La doctrine des douze Apôtres SC 248, Paris -1978- p. 186 n.5,a).

315/316

§ 6. Le LG est très hostile à l'égard des affaires, il les oppose à la perfection (col. 49) et à la croix du Christ (col. 65), les tolère quand même pour les justes (col. 196,316), car ces derniers ne sont pas encore morts au monde (col. 597), mais ils restent les frontaliers du mal, et tout le temps sous sa menace (col. 753). Cette hostilité provient de l'opposition très forte entre le monde d'ici-bas et le ciel, sans aller cependant jusqu'à l'extrémisme marcionite, car pour ce dernier, le diable reste le maître de ce monde pouvant atteindre ceux qui ont le mélange du mal en eux (cf. comt. 17/18). La perfection est le seul moyen d'échapper au pouvoir du diable. Il n'est pas interdit de rapprocher cette hostilité à l'égard des affaires, de celle d'HERMAS (Similitudes, I-IV) et d'y voir avec R. JOLY (SC 53, 1958, p. 210) Rome et son Empire. La source immédiate pourrait être sans doute Hb, 11, où l'auteur oppose les réalités visibles aux invisibles, car "la foi est une manière de posséder déjà ce qu'on espère" (Hb 11,1). Pour le LG cette possession exige une dépossession au préalable (col. 561, 712,816,832,841). De cette logique découle la position radicale du LG contre le pouvoir civil qu'il désigne par l'expression "Les juges de ce monde mauvais" (cf. comt. 103/104).

317/318

§ 7. Sur le vêtement et la nourriture d'un seul jour, cf. Les Actes de Pierre et des douze Apôtres,

...

Nag Hammadi Cod VI,1 ; permettant aux apôtres de se soucier de la nourriture du lendemain (p. 10,18 s), mais prescrivant le jeûne d'étape en étape, sans emporter ni pain, ni vêtements précieux, ni eau, ni viande, ni légumes (p. 5,28-b,8).

Quatorzième homélie

335/336

L'homélie XV, (surtout § 1-9), contient le résumé de la pensée de notre auteur sur Adam et le Paradis. Où l'auteur n'est pas pour la doctrine "androgynique", comme l'affirme R. Murray dans Symbols of Church and Kingdom, Cambridge, 1977, p. 302, ni pour un retour à l'androgynie totale comme le suggère le Log. 114 de l'EvTh, le LG a une position très nuancée ; pour lui, la création du mâle et de la femelle se situe avant le péché, contrairement à ce que disait Ephrem par exemple. Pour ce dernier, le "Soyez féconds, multipliez" (Gn 1,28) s'applique non pas au paradis mais à la terre, c'est-à-dire après la chute (S. Ephraem Syri In Genesim et in Exodum Commentarii, éd. R. M. TONNEAU, CSCO 152, Syr. 71, 1955, p. 24-25).

Pour Aphraat, Dieu sépara Eve d'Adam pour qu'elle porte des enfants, et qu'elle devienne la mère de tous les vivants (Dem. XXII, 1017.3-5).

Le LG reconnaît que la distinction des sexes existait avant le péché : "car s'ils n'avaient pas commis de péché, ils auraient été féconds et ils se seraient multipliés, comme (Adam) a été fécond d'Eve par la parole du Seigneur (mais) sans concupiscence" (col. 348). Cette position rejoint celle de Grégoire de Nysse (La création de l'Homme, SC 6, 1943, 181 b - 185 a). Par cette

...

idée aussi le LG rejoint plutôt la pensée alexandrine. L'interprétation des deux récits de la Genèse, au sens de deux créations successives, a laissé des traces chez notre auteur ; l'homme, pour lui, avait son esprit au ciel, et son corps sur la terre, il aurait pu avoir des enfants, sans désir, par la puissance de Dieu (col. 605,612). Par cette conception, le LG est très loin de la gnose et il considère comme Philon (De Op., 181) que la création de la chair vient de Dieu, et que le corps est un instrument pour accéder à la connaissance des choses invisibles (col. 296,297,448,793,796). C'est pourquoi la résurrection pour le LG rend toute la valeur au corps puisqu'elle fait le chemin inverse de celui qu'a emprunté Adam. La vision du LG (tout en restant fidèle à la conception historique qui est celle de Paul et d'Irénée, et en éliminant le mythe d'un Adam céleste, primitif et androgyne) retient de la pensée platonicienne et philonienne, la préexistence dans la pensée de Dieu d'un homme idéal à quoi toute la création est ordonnée.

Par contre, la littérature gnostique concevait ce retour comme une abolition de l'antithèse : homme-femme, cf. EvPhil sent. 71,78,79,80 et EvTh log. 22,106, 114 ; EvVer p. 25,14-15. La Sophia valentinienne n'est que féminine (cf. Adv. Haer., I,2,4 ; Hipp., Elench., VI,30,8) ; elle ne peut produire qu'un fruit faible ou un fruit mort (cf. Ext. Théod., 21; 79; 22,2) : Les éléments féminins, séparés des éléments masculins, doivent retourner vers ceux-ci, qui sont leurs conjoints célestes (cf. ibid., 64 ; J. E. MENARD, L'Evangile selon Philippe p. 190 et du même auteur : L'Evangile selon Philippe et la gnose, dans RevScRel 41 -1967- 305-317).

- Pour le mot mardithâ, Kmosko traduit d'abord "Instinctu", puis à la p. 1066, il propose de le remplacer par : concupiscentia, impulsum. Nous avons hésité entre : désir et habitude, puisque mardithâ vient de la

...

racine rdhâ : marcher, continuer, recommencer, etc... Le LG et Philoxène de Mabbug sont les seuls à avoir employé ce terme dans ce sens précis attribué à la chute ; cf. : Philoxeni episcopi Mabbugenis, Homiliae Syriace versae e collatione Quatremerii, 209 v., 210, 211 v., 212 (cité par PAYNE SMITH, Thesaurus).

337/338

Contrairement à ce qu'on pourrait penser d'un premier contact avec le LG, le désir dérèglé de l'acte sexuel n'est pas la cause du péché mais la conséquence. Cet ordre de conséquence est important, et il est bien défini au second paragraphe de cette homélie : Tout se situe dans le désir. Ce désir est opposé à l'apatheia des enfants (col. 344) et des anges (col. 356) qui ne désirent que le ciel (col. 745). Ceci rappelle la paisibilité des Eons de la Grande Notice d'IRENEE, Adv. Haer., I,2,1 ; I,13,14-15 (Harvey). Adam et Eve, en fait, n'ont pas vraiment désiré l'acte sexuel, mais ils crurent par là, devenir comme Dieu (col. 340). C'était là courir le même danger de mort qu'offre la recherche de la Sophia (cf. IRENEE, Adv. Haer., I,2,2 ; I,15,7 ; I,3,3 ; I,27,2-28,3 -Harvey-). Pour les pneumatiques, il n'y a plus de mort, ce qui peut aussi signifier la libération de la domination des espaces astraux, c'est-à-dire de l'Hadès gnostique, cf. H. LEISEGANG, La gnose, Paris (1951), p. 54. Pour le LG, le malin joue le rôle de ces espaces astraux, il ne peut atteindre l'homme que dans la mesure où ce dernier se met dans la limite de son pouvoir, c'est-à-dire en se laissant dominer par le mal,cf. col. 101,161,164,280 et surtout col. 741, où le domaine du Malin est confiné au firmament.

- Dans cette quatorzième homélie, nous avons aussi des traces de l'instruction que Satan donna aux hommes, ce thème pourrait remonter à Gn 6,1-4. C'est toute

...

cette mythologie sur l'origine des Nephilim et des Gibborim que nous trouvons dans le Targum et la littérature apocalyptique, cf. Le Document de Damas (II,16-21) où nous avons l'idée que les anges sont tombés, au sens d'une chute morale parce qu'ils n'observaient pas les commandements de Dieu. Nous trouvons cette même idée dans le LG (col. 700), où Satan ne s'est même pas converti par la loi écrite "car ses actes étaient mauvais". Dans le livre des Jubilés (N. AVICAD et Y. YADIN, A Genesis Apocryphon, Jérusalem, 1956, p. 18 ss), nous pouvons observer la descente des anges sur la terre pour instruire les hommes.

Dans le livre d'Hénoch, nous lisons : "C'est ici que les anges, qui se sont unis aux femmes, se tiendront. Leurs esprits, prenant de nombreuses apparences, ont souillé les hommes, et ils les feront errer pour qu'ils sacrifient aux démons comme à des dieux, jusqu'au jour du grand jugement (XIX,1, trad. F. MARTIN, Le Livre d'Hénoch, Paris, 1906, p. 53. Sur la démonologie, voir TERTULIEN, De idol., IV ; JUSTIN, Apol., V,4, éd. PANTIGNY, p. 158. Dans les Testaments des douze patriarches voir : le Testament de Ruben, V,6 et le Testament de Nephtali III,5 ; cf. R. EPPEL, Le piétisme juif dans les Testaments des douze Patriarches, Paris, 1930, p. 77-89. Enfin sur toute cette question, voir l'article de M. DELCOR, "Le mythe de la chute des anges et de l'origine des géants comme explication du mal dans le monde, dans l'apocalyptique juive, Histoire des Traditions", dans RHR CXC-1, (1976) 3-53.

...

Quinzième homélie

339/340

L'enfance.

(§ 30). Ce paragraphe résume une doctrine ascétique répandue aux premiers siècles, cf. EvTh, log. 23 et 37, Clément d'Alexandrie, Strom. III, XIII,92, Actes de Thomas 14, le Psautier manichéen p. 19 ; 59,64,99,170 ; TATIEN, Ad Graecas 30,1, Actes de Philippe 140, le fragment du POxy. 655.

Le LG a deux interprétations à l'égard de l'enfance : la première, celle de Mt 18,3 et des textes que nous venons de citer ; la seconde, qui est la plus fréquente, c'est l'incapacité de comprendre la vérité (col. 100, 280) et la perfection (col. 300,472,476,500). Ce sont les justes (col. 516) qui ont besoin d'une nourrice (col. 520, 893), ils sont opposés aux adultes qui sont les parfaits (col. 281,332,457,772) qui n'ont d'autre loi (col. 392) que celle de l'amour (col. 441,668), cf. ThAt1 (NH,C II, p. 139,11-12). Notons que dans le sens de l'Evangile la notion de l'enfant n'est employée que dans la 15e et la 16e homélie.

345/346

Le LG et l'encratisme.

Dans tout le LG et surtout dans la quinzième homélie, l'élément encratique est manifeste, il ne nous est pas possible ici de développer cette question, mais nous nous contenterons de quelques remarques :

Le LG ne manque pas de traces encratites par exemple par l'interdiction du mariage comme condition sine qua non à la perfection, ou l'abstinence totale surtout des viandes pour les parfaits.

...

Le LG est proche de Tatien, d'un côté ses citations du N. T. sont tirées du Diatessaron, et d'un autre côté, l'influence de Tatien n'a pas cessé en Orient jusqu'à la fin du quatrième siècle.

Le mouvement encratite tient la source de sa pensée particulièrement de Platon. D'après le Timée, l'ascèse est indispensable pour échapper au sensible, considéré comme obstacle au progrès, comme l'ennemi ; c'est dans la mesure où elle se libérera de la matière, par la pratique des vertus, que l'âme rejoindra le principe divin (cf. Timée 28-30, éd. L. ROBIN, Paris, 1960, p. 443 ss). Les gnostiques surtout ceux d'Alexandrie ont adopté cette orientation, leur connaissance se présente comme une explication révélée de Dieu, l'infiniment pur qui ne saurait avoir de contact avec la matière ; "une théologie savante qui laisse loin derrière elle les pauvres petites indications ridicules proposées par les évangiles" (G. BLOND, Encratisme, DS vol. IV, -1960- col. 628-642). Cette distinction des préceptes est le fond même de la pensée du LG. Mais, sans aller jusqu'à un extrémisme gnostique et considérer que la matière est l'oeuvre d'un démiurge, le LG considère la matière comme bonne en soi. C'est la chute d'Adam qui l'a rendue mauvaise, et Dieu a "toléré" l'union charnelle pour le salut d'Adam. Marcion dont l'encratisme était particulièrement violent, imposait comme condition préalable à l'entrée dans son groupement la séparation des époux. Le premier canon du concile de Gangres (vers 340) condamne "ceux qui méprisent l'état du mariage, qui méprisent et blâment la femme qui vit avec son mari, d'ailleurs chrétienne et pieuse, comme ne pouvant pas entrer dans le royaume". Ce concile condamnait les exagérations des disciples d'Eustathe de Sébaste (300-380 ?) sans qu'Eustathe souffrît directement de ces mesures, puisqu'en 356, il sera élevé au siège de Sébaste.

...

Par ailleurs, le LG diffère de certains courants encratites en ce qui regarde le salut. Tout en gardant les traits apparemment gnostiques, c'est-à-dire la distinction des parfaits et des justes, il ne dira jamais que ces derniers seront damnés, mais que les premiers auront une place meilleure dans les demeures du Père.

Cette conception qui n'est pas purement gnostique, pourrait venir de la spiritualité que véhiculaient les apocryphes néotestamentaires lesquels, dans la plupart des cas appartenaient à ces courants encratites. Nous savons que le LG connaissait les Actes de Paul (ouvrage qui vient de milieux encratites), puisque le seul nom (non biblique) qu'il cite, c'est Thècle (col. 772).

En résumé, il n'y a pas un seul encratisme, et ce mouvement jusqu'au moment où Epiphane écrit son Panarion (377-380), était présenté comme une hérésie contemporaine. Basile laisse entendre qu'il s'agit d'un mouvement assez ample pour inquiéter les chefs des églises d'Orient et pour provoquer la répression impériale, ceci a laissé des échos dans les deux dernières homélies du LG, où les "fils de la foi" persécutent les "fils de l'amour". Dans le fond, l'auteur se sent pris dans un piège, car d'un côté, malgré son insistance sur la valeur de l'Eglise visible et de ses sacrements, il se marginalise par sa notion des catégories et lorsqu'il s'enferme dans le rigorisme encratite (même atténué). D'un autre côté, dans une période mouvementée de l'Histoire de l'Eglise, l'auteur n'a peut-être pas pu échapper à une répression qui voyait des hérésies partout, comme Epiphane qui, voulant retrouver les 80 concubines de l'époux du Cantique des Cantiques, chercha des hérésies jusque chez les païens (Pan., PG 41).

L'avant-propos du LG, dont nous avons déjà signalé l'importance, ne cite que des Pères cappadociens et

...

Evagre, ce qui démontre que l'auteur de cet avant-propos (Ve ou VIe siècle) a senti la différence du LG avec le monde syrien d'un côté et l'étonnant rapprochement qu'a le LG avec les mouvements ascétiques de la Cappadoce, où, des mouvements extrémistes sont allés jusqu'à former une "église d'à-côté, une parasynagogé" et qui s'appelaient : les saccophores, les hydroparastates, les apotactites. Amphiloque, évêque d'Iconium a écrit ses inquiétudes à Basile lui demandant quelle attitude il fallait avoir à leur égard (PG 32, 668b et 729c).

Du point de vue chronologique, l'attitude de l'Eglise à l'égard des mouvements encratites est à noter : au cours du deuxième et du troisième siècles, un rigorisme comme celui du LG est accepté, ou du moins, il n'y a pas ce caractère hétérodoxe, voir par exemple les lettres d'Ignace d'Antioche (IIe siècle) et les pseudo-ignatiennes (IVe siècle). Nous avons déjà vu comment le LG se rapprochait autant des écrits admis par l'Eglise comme faisant partie des écoles historiquement reconnues avec des caractéristiques différentes. Il serait souhaitable que cette étude comparative entre le LG et les Pères Cappadociens et alexandrins que nous avons ébauchée, soit continuée avant même de chercher les influences qu'a pu avoir le LG sur les auteurs syriens des V, VI et VIIIe siècles.

347/348

§ 6. Adam a été "fécond" d'Eve avant le péché, nous retrouverons cette idée à la col. 601 et 604, où Adam et Eve devinrent pauvres après leur richesse primitive (cf. aussi EvTh, Log. 85), cette perte c'est essentiellement celle de la substance pneumatique. On lit dans l'Hypostase des Archontes : "Ils comprirent qu'ils étaient nus du spirituel" (p. 90,17, -B. BARC, J. E. MENARD-).

...

Notons la différence entre cette conception et celle de la gnose, qui en général, considère la chair comme mauvaise. Cette position du LG n'est pas à notre avis, un "équilibrage" de la pensée gnostique, car nous la retrouvons déjà dans l'EvTh, Log. 29, où on lit : "Si la chair est venue à l'existence à cause de l'Esprit, c'est une merveille. Mais, si l'esprit est venu à l'existence à cause du corps, c'est une merveille de merveilles. Mais, moi, je m'émerveille de ceci : comment cette grande richesse a habité dans cette pauvreté". J. E. MENARD interprête ce Logion selon la pensée gnostique sur la parcelle de divinité qui est présente dans la chair matérielle (Evangile selon Thomas, p. 124). Pour le LG la plus grave conséquence de la chute, c'est la perte de l'Esprit Paraclet (cf. col. 69/70), mais la bonté de Dieu a permis à l'homme d'avoir un mélange qui l'aide à rebrousser chemin (comt. 17/18), elle lui permit d'être "fécond" à la manière des animaux mais malgré cela le baptême visible donne l'Esprit (col. 296,720). Cet Esprit est là pour guider l'homme vers la vérité (col. 797). Par conséquent, ce logion de Thomas lu par le LG contient deux étapes :

1) La venue de l'Esprit par le corps, c'est une merveille.

2) Malgré la chute, il y a une possibilité de retrouver dans le corps pour les solitaires, la totalité de l'Esprit Paraclet ; et c'est la merveille des merveilles (col. 608), car on est enfanté de nouveau (col. 36, 720). Autrement, le premier enfantement, c'est celui de l'Eglise visible et le second, celui de l'Eglise du ciel (col. 289,292). La troisième partie du Logion : "comment cette grande richesse a habité dans cette pauvreté" rejoindrait le fait que l'homme peut dès ici-bas avoir la totalité de l'Esprit, parce qu'il a atteint la perfection (ou l'apatheia), (col. 69,72,361,788,789,880).

...

351/352

Les anges.

Les anges pour le LG sont surtout saints et purs, ils sont à l'opposé des bêtes impures (col. 336,337, 344,345,352,356). Les parfaits sont comme des anges (col. 476,513,589), la contemplation de Dieu est leur pain quotidien (col. 601,692,800), Adam était comme eux, saint et pur (col. 692,920). Les anges sont des créatures (col. 545) qui ont aussi une loi (col. 700). Deux termes en syriaque désignent les anges : malâkhê (messagers) et ᶜîrê. Ce dernier vient de l'accadien êru, verbe et adjectif "être éveillé" (cf. Chicago Assyrian Dictionary, Chicago -1955- IV, E -1958-, 326 qui cite une prière adressée aux "veilleurs de la nuit"). Des influences iraniennes sont aussi possibles. En tout cas, cette idée du "veilleur" qui est différente du malakha (messager) biblique illustre les fondements d'une conception qui est née en Mésopotamie et qui considère le monachisme comme une vie angélique sur la terre (cf. W. CRAMER, "Die Engelvorstellung bei Ephräm dem Syrer", OCA 173, Rome (1965) 10-14). Les parfaits doivent être des "éveillés" (ᶜîrê) comme les Apôtres au jardin des Oliviers : ils luttaient contre le sommeil du Malin (col. 549,552).

355/356

1. 23 : "Car même dans le commerce charnel (qui est permis) à la justice, le mal est mélangé".

Le problème de la différence des sexes a préoccupé les auteurs anciens, pour justifier la continence. Jules Cassien (qui nous est connu par deux citations conservées par Clément d'Alexandrie et Jérôme, cf. Stromates III,13,91,1 à 92,3, PL 8, 1192d - 1193a et Jérôme, Ad Galatas, PL 26,431 ab), dans son traité De la continence ou De l'état d'eunuque, expliquait que la différence des

...

sexes ne provient pas de Dieu, sans quoi le Seigneur n'eût pas proclamé heureux les eunuques, mais nécessairement du Démon. Et commentant Gal. 6,8 b, J. Cassien écrit : "Si quelqu'un sème dans la chair, la moisson qu'il retirera de la chair, c'est la corruption...".

Nous avons vu que le LG va à l'encontre de ce courant : d'abord la chair n'est pas mauvaise, ensuite l'acte sexuel est permis par Dieu pour les justes, et ils seront sauvés. Le mélange du péché peut donc avoir un sens nouveau : simplement que les justes risquent plus de tomber dans la fornication et l'adultère que les parfaits, car les justes sont à la portée du démon et "ils habitent à ses frontières" (col. 753).

363/364

(Fin du § 11). Pour l'auteur, les peines de l'enfer ne sont pas éternelles pour les hommes, c'est la théorie de l'apocatastase universelle (ἀποκατάστασις πάντων) d'Origène qui admettait un retour de tous les êtres intelligents, même les plus dévoyés, à l'amitié de Dieu (Peri-Archon, III, VI ; col. 333 ss).

Aphraat quant à lui, admet l'éternité du ciel et de l'enfer (cf. Démonstrations, PS I, II, Paris, -1894 - 1907- éd. Parisot, Dém. XX,12).

Ephrem distinguait, au sujet du jugement trois classes d'hommes : ceux qui sont "au-dessus du jugement" (les saints), les "soumis au jugement" (les chrétiens imparfaits), et les "exclus du jugement" (les impies et les damnés). Tous doivent passer par le feu de l'enfer, les premiers sans en souffrir, les derniers pour y rester, les autres pour s'y purifier. Du reste, comme le ciel, l'enfer est éternel : c'est à tort que Kmosko prête à Ephrem la doctrine contraire en citant une phrase qui

...

est plus un souhait qu'une affirmation doctrinale : "Pourvu que (Tâkh) l'enfer se vide par la miséricorde (de Dieu) et que tu y restes (Satan) seul avec tes serviteurs" (Carmina Nisibena Ephraemi LIX, 34, éd. BICKELL, p. 115). Pour Ephrem, le ciel comprend (comme pour le LG) plusieurs demeures : le sommet, les côtés, le bord ou la porte (cf. J. TIXERONT, Histoire des dogmes, Paris, 1909, II, p. 219-221).

La doctrine de l'apocatastase universelle n'est pas seulement alexandrine, mais elle sera reprise par Grégoire de Nysse, comme le LG, il enseigne l'identité même matérielle du corps ressuscité et du corps actuel (De anima et resurrectione, P.G., XLVI, 73-80. De mortuis, P.G., XLVI, 532-536, ensuite, la purification des méchants après la mort sera plus ou moins longue suivant leurs crimes (LG col. 364,10 ss), mais enfin il faudra que le mal vaincu disparaisse et que Dieu règne tout en tous. Sur ce dernier point, le LG diffère de Grégoire de Nysse ; il dira que les tourments des pécheurs passeront, mais ceux de Satan demeureront éternellement (col. 629) : Satan aura eu l'occasion de se repentir mais il ne l'aura pas fait lors de sa rencontre avec Jésus à la tentation (col. 700) (Pour Grégoire de Nysse, cf. De anima et resurrectione, P. G. XLVI,72,104,105,152,157 ; d'ailleurs, Grégoire de Nysse est presque le seul au IVe siècle à défendre l'apocatastase universelle).

365/366

Sur la nécessité de l'incarnation, le LG se rapproche plus de la pensée alexandrine et surtout de celle de Clément d'Alexandrie. Pour notre auteur, tout s'inscrit dans une Pédagogie divine (mardothâ). Le Christ a surtout joué le rôle d'un pédagogue qui donne l'exemple (hawrâ) par sa vie (cf. col. 29,112,205,548), par sa passion (col. 416,428,564), par ses tentations

...

(col. 549), par son humilité et sa perfection (col. 660, 661,761), et par sa prédication (col. 909). Cette conception n'exclut pas la grâce, car la réconciliation et la paix entre le ciel et la terre ne sont arrivées que par le sang du Christ crucifié (col. 37,216,220,236,468,648). Pour Clément, le Christ avait l'apatheiâ (Strom., VI,9, col. 292). Par son sang, il nous a donné la renaissance et l'incorruptibilité (Pédag.,III,12, col. 664, Strom., IV,7, col. 1256). Par une conduite providentielle (médicinale et préceptive) le verbe guérit, corrige et mène à la gnose (Pédag., I,I), LG (col. 249-252).

367/368

Ce paragraphe est assez difficile, et on sent les traces de remaniements par des copistes. L'idée est que l'auteur distingue deux sortes de prophètes :

a) ceux qui ont poursuivi la perfection, mais à cause de leur tâche difficile, ils ne l'ont pas atteinte.

b) les prophètes justes qui se sont contentés de la justice. Ils sont comparés aux justes de l'ère chrétienne.

Les premiers ont été "réhabilités" a posteriori dans la perfection, l'auteur voit cela dans le fait que "certains" seulement ressuscitèrent après la mort du Christ (Mt 27,53, cf. aussi col. 369).

373/374

(§ 16). Connaître par la révélation la vérité cachée de la venue du Christ est l'objet du discernement des lois. Pour cela, il y a trois moyens :

1) par la lettre de la loi (col. 13,377,700).
2) par un maître spirituel (col. 885,888,893, 904).

...

3) par une révélation divine (col. 768,889). L'objet de cette révélation, c'est l'état primitif d'Adam (col. 692). Ceci est la connaissance que nous a procurée la venue du Christ, mais ceux qui reçoivent l'Esprit-Paraclet comprennent les quatre dimensions (cf. comt. 91/92), ils connaissent les mystères (col. 376) du ciel et de la terre et ils atteignent la vérité et l'amour (col. 197). L'arme principale de cette révélation, c'est l'humilité, car le Christ y demeure (col. 408), les humbles ont les yeux ouverts (col. 556,572), sur les trois réalités : l'Eglise visible, l'Eglise du coeur et l'Eglise du ciel (col. 289). Le regard donc de ceux qui voient est porté sur le passé, le présent et l'avenir (col. 373,764).

Cette conception de deux sortes de connaissances n'est pas sans relation avec Phil 2,5. Car l'auteur insiste souvent sur la "capacité (de recevoir) (mshouhtâ) cf. col. 168,332,384,409,788. Le parfait doit faire comme le Christ, ménager les enfants et les faibles et ne pas tout leur révéler. Cette idée nous la trouvons ailleurs : chez Origène, cf. comt. Mt, XII,36 ; Contre Celse, II,64, IV,16 ; VI,77 ; EvPhil sent. 26,31,36. EvTh, log. 13; Odes de Salomon IX,7,8.

381/382

La résurrection de la chair ne fait pas de doute pour notre auteur (cf. col. 256,292,293,369,372,785), mais le chemin du retour prend un sens inverse à celui que prit Adam. Cette page est très importante pour nous montrer les traces du milieu gnostique de notre auteur. L'assouvissement du désir de connaître est à rapprocher de l'EvTh log. 108, L'homme qui a bu à la source, c'est-à-dire à la bouche de Jésus, n'a plus de question ni de désirs, mais au contraire, c'est lui qui va enseigner aux autres, cf. aussi J. E. MENARD, La "connaissance" dans l'Evangile de Vérité, dans RevScRel, 41 (1967) 1-28.

...

Ce retour est la condition unique pour la perfection. En citant Mt 18,3 le LG écrira : "Si vous ne vous retournez, et devenez comme vous étiez avant de pécher, vous ne serez pas parfaits dans la gloire du Royaume" (col. 540-541). L'Evangile selon Thomas explicite aussi cette relation entre l'enfance et l'état primitif d'Adam (log. 22 et 37), cf. aussi 2 Clém. 12,2.6, Actes Philippe 140, Clément d'Alexandrie, Strom. III,13,92.

383/384

Mariage et virginité.

Le paragraphe 19 est ambigu, l'auteur essaie, suivant son habitude, de "classer" les vocations et les dons qui en découlent. Notons que l'auteur donne la priorité à la virginité, et tout en distinguant la virginité du corps de celle de l'esprit, il semble dire que celui qui est vierge dans son corps a un atout de plus que l'homme marié qui par la suite a tout abandonné (lignes 14-16), ceci pourrait être une allusion à Mt 19,11-12 et 2 Co 11,2. Cette conception est partagée aussi par Aphraat, Dem. VI, 260.13-20 et Dem. XVIII, 836.20-837.11.

Par conséquent, le LG rejoint la pensée des syriens des premiers siècles, en ce qui regarde le mariage et la vie sexuelle. Le seul à avoir fait exception, c'est Bardaïsân qui parla positivement des relations sexuelles cf. MAHBUB, Kitab al-Unwân (PO VII,521) et H. J. W. DRIJVERS, Bardaisan of Edessa, Assen, 1966, p. 192 et 226.

Les syriens du IVe siècle, en général, passent sous silence l'aspect sacramentel du mariage, l'amour conjugal dont parle Paul dans Eph. 5, n'a été commenté ni par Ephrem ni par Aphraat ni par le LG, sur cette question, cf. R. MURRAY, Symbols of Church and Kingdom, Cambridge, 1977, p. 154-158 ; A. RAES, Le mariage, sa célébration et sa spiritualité dans les Eglises d'Orient, Chevetogne, 1959. Introduction par D. O. ROUSSEAU p. 7-19.

...

L'aspect "ecclésiologique" de la virginité est très faible chez notre auteur. La virginité est surtout "individuelle", liée à la perfection : Adam et Eve sont tombés de la perfection et de la virginité (col. 761), la volonté du Seigneur est que tous les hommes gardent leur corps dans la virginité, le dépouillement et la sainteté (col. 920). C'est seulement à cette colonne (384) que le mot virginité peut être pris dans un sens "ecclésiologique" où nous avons un certain parallélisme entre l'état du mariage et l'état de la virginité, mais nous ne pouvons pas affirmer qu'il y ait une allusion implicite à l'existence d'une catégorie à part, fondée sur la virginité. Il ne nous semble pas certain que l'Eglise pour l'auteur soit encore le milieu où la virginité chrétienne est pratiquée. Le but, c'est la perfection qui exige la virginité ou la continence parfaite. Quant aux "fils" et aux "filles du pacte", nous l'avons déjà commenté à la col. 265/266. Nous pouvons donc conclure ce commentaire en constatant que :

a) le LG a une conception "individualiste" de la dévotion envers le Christ, il rejoint par là Ephrem et Aphraat.

b) il est plus proche des tendances encratites que représentent l'EvTh et l'EvPhil. Sur ce dernier point, cf. F. MORARD, Monachos, moine. Histoire du terme Grec jusqu'au IVe siècle, Fribourg, 1974, p. 362-378.

Seizième homélie

389/390

Cette citation de Mt 5,22 et suiv. est surprenante, car l'auteur ne semble pas seulement faire une glose du texte biblique, mais rapporte le texte dans un ordre différent de celui de Matthieu. En effet, chez ce

...

dernier, il y a une évolution dans le châtiment : se fâcher conduit au tribunal, dire "crétin" conduit au sanhédrin, dire "Renégat" conduit à la géhenne de feu. Quant à la citation rapportée par le LG, l'ordre est différent pour toutes les injures : Raca, insensé, vilain et stupide conduisent à la Géhenne. Puis l'auteur reprend deux termes : Raca et insensé et il explique comment ils conduisent devant l'assemblée. Ce commentaire a une grande importance à nos yeux, car le LG fait allusion à une habitude existant dans les assemblées primitives, où les différends et les insultes étaient réparés par une sorte d'amende : "S'il traite son frère de vide (Raca), qu'il soit lui-même vide du (salaire) d'une journée" (l. 8). Ici une question se pose : Est-ce une relecture du milieu du LG ou bien connaît-il un texte de Matthieu différent de celui que nous avons ? Si c'est vrai, le traducteur grec de Matthieu a dû dans ce cas adapter le texte "araméen" suivant la mentalité et les habitudes des grecs, il a peut-être supprimé à dessein l'"amende des insultes" à cause de la structure différentes des assemblées grecques. Quant à savoir si notre auteur a connu un "autre Matthieu", notons simplement que toutes les citations tirées de Matthieu sont plus ou moins proches du texte grec, mais ceci reste une question qui vaudrait la peine d'être traitée à part, en dehors de ce travail qui nous oblige à la brièveté.

La dernière partie du paragraphe fait allusion à l'épisode de la paille et la poutre (Mt 7,3), mais aussi au log. 28 de Thomas "... car ils sont venus au monde, vides ; ils cherchent aussi à sortir du monde, vides". Cf. aussi le log. 26.

...